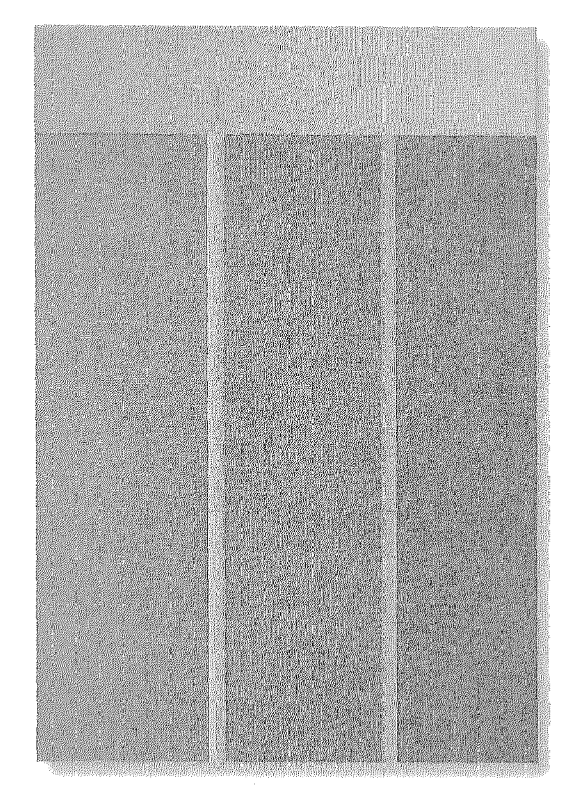
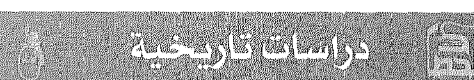
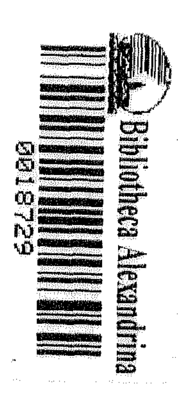
د. أيمن إبراهيم

الإسلام والسلطان والملك









الإسلام والسُلْطان والمُلْك

- دار الحصاد للنشر والتوزيع: سوريا ـ دمشق
برامكة ـ بجانب وكالة سانا ـ طابق أول
هاتف و فاكس: 2126326 ص. ب : 4490
- دار الجندي للنشر والتوزيع
دمشق هاتف: 3317008 - ص.ب: 33418
- الطبعة الأولى ١٩٩٨/١٠٠٠نسخة
- الاخراج والتصميم: القسم الفني في دار الحصاد

د. أيمن ابراهيم

الإسلام والسُلْطان والمُلْك

دراسة تاريخية في العلاقة بين ظهور الإسلام وتأسيس الدولة العربية الإسلامية الأولى في مرحلة صدر الإسلام

(1 ـ 60 هـ/ 622 ـ 680 م)

﴿تلك أمة قد خلت لها ماكسبت ولكم
ما كسبتم ولاتُسألُون عما كانوا يعملون﴾

قرآن كريم

محتويات الكتاب

تصدير

تبحث هذه الدراسة في موضوعٍ يعد من أهم وأخطر موضوعات الدرس والبحث في التاريخ والتراث العربي الإسلامي. إذ يتم النطق فيها لمرحلةِ ظهور الدعوة الإسلامية وملابسات تكوينها وتطورها في ضوء الفتوحات الإسلامية ومماارتبط بها ولزم عنها من صراعات سياسية ونقاشات دينية ونزاعات حزبية وتطورات اجتماعية. ومن المعلوم لدينا جميعاً أن مرتكزات ومنطلقات أساسية في فكرنا وتراثنا إنما تدور أساساً حول أحداث هذه الفترة. وأما المسائل الخاصة التي تركز عليها هذه الدراسة فهي الظروف التاريخية الملومسة لتشكّل أول دولة عربية إسلامية. ويشير مصطلح صدر الإسلام، الذي يكثر استخدامه هنا، إلى الفترة الزمنية الممتدة من هجرة الرسول العربي الكريم سنة 622 م وحتى تأسيس وتوطيد وتوريث خلافة بني أمية، أي حتى وفاة معاوية بن أبي سفيان سنة 680 م.

إنما جرى تعيين هذا الإمتداد الزمني على أنه مرحلة واحدة متكاملة في التاريخ الإسلامي وفقاً لمحتوى التطور التاريخي الذي جرى في هذه الفترة. إن المحتوى التاريخي الأساسي لمرحلة صدر الإسلام هو تدشين الانتقال من إسلام القبيلة إلى إسلام الدولة، أو تطور الدعوة الإسلامية من دعوةِ اتحادٍ قبلي واسع إلى دعوةِ دولةٍ تصيغ أسسها وقوانينها بمساعدة فكرٍ جديد وباستقلال عن النظام الاجتماعي القبلي. وتدعي هذه الدراسة أنه لايمكن فهم كلية الأحداث والتطورات الخطيرة على جميع الأصعدة في هذه المرحلة من التاريخ الإسلامي إلا بالاستناد وبالانطلاق من التحليل المفصل والدقيق لهذه العلاقة الأساسية الكبرى الضابطة لهذه المرحلة.

لقد تم التركيز على التحليل النقدي للمصادر وجرى التوسع قدر الإمكان في عرض ماهو مفيد منها للبحث التأريخي المعاصر في هذا الموضوع. ثم أنه تم التخلي عن تحليل الإسناد في المصادر لاعتبارات منهجية تم ذكرها في نهاية الدراسة. فهنا تنسب الروايات

والأخبار إلى مدونيها ومؤرخيها الذين نستورد منهم المعلومات حول أحداث هذه المرحلة التي لم يصل إلينا منها تراث مخطوط.

أما مقدمة هذه الدراسة فتقوم بتسليط الأضواء على أهم الاتجاهات الأساسية في الأدبيات العربية والعالمية التي تعالج أحداث هذه المرحلة من التاريخ الإسلامي. من خلال تصنيف وشرح المواقف المنهجية والفكرية المختلفة في هذه الأدبيات تم محاولة اشتقاق وصوغ المسائل والقضايا الأساسية التي يجب التركيز عليها في هذه الدراسة. لقد قُصِدَ أيضاً تأخير القول في منهج الدراسة حتى نهايتها، على خلاف ماهو مألوف، لكي تُسنح الفرصة للحكم على المنهج المتبع بعد الإطلاع المفصل على نتائجه ومحصلاته، وليس العكس.

المقدمـة

تتميز عملية تكوين الدولة العربية الإسلامية الأولى بدرجة عالية جداً من التعقيد، لأنها عنت انقلاباً شاملاً تاماً في جميع مجالات حياة القبائل العربية، ترافق ترافقاً عضوياً مع ظهور وانتشار الدين الإسلامي الجديد. ويعتبر هذا الارتباط الوثيق بين الجانب الديني والجانب التاريخي أحد أهم ملامح العملية التاريخية لمرحلة صدر الإسلام، الأمر الذي يصعب دراستها ويجعل الخوض فيها مليئاً بالإشكاليات والمعضلات. لقد اجتمعت وتفاعلت عوامل مختلفة الوزن والطابع، داخلية وخارجية، سياسية واجتماعية واقتصادية ودينية، وساهمت جميعها بهذا القدر أو ذاك وعلى هذه الصورة أو تلك في رسم مسار الأحداث التاريخية وتحديد مآلها.

لم يأتِ انتقال الدعوة الإسلامية والدين الجديد من ناظم وشارع للنظام الجاهلي القبلي إلى ناظم وشارعٍ لأول دولةٍ إسلامية أموية دفعةً واحدة، بل كان هذا الانتقال حصيلة عملية تطورٍ تدريجي تكونت من أحقاب مختلفة متعاقبة متسلسلة تشترط كل واحدة منها الأخرى. ولايمكن الإمساك بهذه السلسلة التطورية وإدراك منطقها الداخلي إلا من خلال متابعة الأحداث الأساسية المفردة وتعقب نشاط الشخصيات التاريخية البارزة لهذه المرحلة وكذلك نشاط مختلف المجموعات الاجتماعية. إن الفارق بين السرد التأريخي والتحليل التأريخي يكمن في أن التحليل التأريخي لايهدف أولاً إلى رصف الأحداث المفردة تبعاً لتعاقبها الزمني وإنما إلى رصد العلاقات العامة والأساسية والجوهرية في تعاقب الأحداث المفردة. وبفضل رصد وكشف هذا العام الرابط في الحدث الفردي يمكن ترتيب الأحداث المنفردة وفقاً لأهميتها ووزنها في سياق التطور العام ويمكن أيضاً تمييز مراحل التطور وتعريف ملامحها الأساسية. وتجد هذه الحقيقة انعكاسها الجلي في الأدبيات الباحثة في تاريخ صدر الإسلام. فكلما تعمقت وتوسعت معلوماتنا حول أحداث هذا التاريخ، ازداد تنوع وتضارب الآراء والاتجاهات حول تحليلها وترتيبها وتقييمها.

سنحاول في هذه المقدمة أن نستعرض بصورة مكثفة العديد من الأعمال والدراسات التي تتصدى بالتحليل المفصل لمرحلة صدر الإسلام والتي يمكن النظر إليها على أنها ممثلة لجنسها واتجاهها. ولهذا فقد اخترنا بالدرجة الأولى أعمالاً تخرج عن إطار السرد التاريخي المحض، كما هو شائع في مالايحصى من الأعمال، وتحاول أن تربط السرد بالتحليل، والتصنيف بالتنظير.

وعلى الرغم من التنوع الشديد في المبادئ والمنطلقات النظرية لهذه الأعمال فإنه يمكن تصنيفها في ثلاثة **أنماط** أساسية تعبر بدورها عن ثلاثة مناهج ومدارس في دراسة تاريخ صدر الإسلام. واستعراضنا لكل نمطٍ على حده سيوضح أن المبادئ والمقولات المشتركة لكل اتجاه لايعيقه أبداً على الاختلاف في تقييم وترتيب هذا الحدث أو ذاك. ويقود التأمل الدقيق في الاختلافات القائمة سواء داخل كل اتجاه أو بين الاتجاهات الثلاثة إلى تحديد القضايا البحثية الكبرى القائمة أمام كتابة تاريخ صدر الإسلام.

ينطلق الاتجاه المنهجي الأول في الأدبيات من أن تكوين الدولة الإسلامية الأولى قد جرى من خلال نشوء الدين الجديد وتنظيم حياة الأمة في المدينة على يد الرسول المكي محمد بن عبد الله. بالاستناد إلى هذا التطابق المباشر بين ظهور الدين الإسلامي وتكوين الدولة الإسلامية يرى هذا الاتجاه ثنائية وازدواجية بين النظام القبلي ونظام الدولة الحديثة طوال التاريخ المبكر للإسلام، أي من الهجرة وحتى الثورة العباسية وسقوط دولة بني أمية.

يقول **فيلهاوزن** أن جوهر الدعوة المحمدية كان في إدخال مبدأ الخضوع لسلطة مركزية في مجتمع شبه الجزيرة البدوي من خلال التسليم لسلطةٍ واحدة هي سلطة الله على الأرض (قارن: J. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Stuz, Berlin 1902 S.5

من خلال ذلك استطاع الرسول تأسيس جماعة سياسية ثيقراطية عرفت باسم الأمة. وجسدت الأمة من جانب كيان دولةٍ فتية إلا أنها بقيت من جانب آخر تتألف من ائتلاف عشائر وقبائل لا من اتحاد أفراد منفردين (قارن: نفس المصدر، ص 6 ومايليها).

لقد أحدثت هذه الأمة، وفق تقديرات فيلهاوزن، تغيراً جلياً في حياة العرب ونظامها القبلي الاجتماعي من حيث أنها قيدت وحددت النزاعات القبلية التقليدية من خلال رفع مبدأ الثأر بشكله القبلي ونقل مسؤولية ذلك إلى الجماعة الإسلامية ككل. (قارن: نفس المصدر، ص 9). ويقيم هذا المستشرق الألماني دخول القبائل في الإسلام على أنه حدث سياسي الطابع بالدرجة الأولى وعنى بالنسبة لها الانضمام تحت لواء دولة المدينة. وهكذا تم

توحيد القبائل في دولة واحدة يترأسها الرسول، مركزها المدينة. (قارن: نفس المصدر، ص15). وأما الردة فقد أوضحت بتقديره تضعضع وهزال الكيان السياسي الإسلامي الجديد الذي لم يمكن انقاذه إلا بتوحيد القبائل مجدداً بواسطة الجهاد والفتوحات. «وهكذا نشأت من الدولة المحلية التي أسسها محمد، بعد وفاته، مملكة واسعة أو إمبراطورية ثيقراطية تحكم العالم» (قارن: نفس المصدر، ص16).

يرى فيلهاوزن أن هجرة القبائل من صحرائها وتأسيسها الخطط في الأراضي المفتوحة قد أحضر جديداً في نظام حياتها، لأن هجرة كل قبيلة تمت على موجات ودفعات، الأمر الذي أدى إلى بعثرة أفراد القبيلة الواحدة في أمصار مختلفة. وهذه الأقسام القبلية الصغيرة لم تكن قادرة على العيش لوحدها في أوطانها الجديدة وكان لابد لها من التحالف والائتلاف مع أقسام قبيلة أخرى تجاورها وترتبط معها بصلة قربى ما، قريبة كانت أم بعيدة. (قارن: نفس المصدر، ص18). وعلى هذه الصورة نشأت التحالفات القبلية الجديدة في البلدان المفتوحة، «هذه التحالفات التي أصبحت ذات شأن خطير على التاريخ الداخلي للدولة». (قارن: نفس المصدر، ص18).

يُرجع الباحث أسباب الفتنة إلى تضافر فعل عاملين جديدين أفرزتهما الموجة الأولى للفتوحات. فانتخاب عثمان بن عفان عنى عملياً عودة بني أمية والأرستقراطية القرشية إلى الحكم والسيادة، الأمر الذي حتم إزاحة الكثير من كبار الصحابة عن مقاليد السلطة. (قارن: نفس المصدر، ص26). من جانب آخر أدى ديوان عمر إلى تعميق التفاوت الاجتماعي بين المسلمين الذي توضحت معالمه بالدرجة الأولى في عصر عثمان. هذه الأزمة الاجتماعية الجديدة دفعت إلى نشوء الأحزاب الإسلامية المختلفة والمتقاتلة، مما عنى عملياً الإنهاء التام لوحدة الأمة الإسلامية. (قارن: نفس المصدر، ص27 ومايليها). وأما القتال بين علي ومعاوية فقد جسد وفق تقييمات فيلهاوزن التنافس بين العراق والشام على السيادة ضمن الدولة. وكان انتصار الشام في هذا الصراع ومالزم عنه من انتقال مركز الدولة إلى دمشق إعلاناً لبدء مرحلة جديدة في التطور السياسي والاجتماعي للدولة الإسلامية. (قارن: نفس المصدر، ص30 ومايليها).

في عمليه الشهيرين «مقدمة في تاريخ صدر الإسلام» و«مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي» يقدم **عبد العزيز الدوري** رؤيته المتكاملة عن تاريخ الخلافة العربية الإسلامية بارتباط وثيق مع سرد موجز لتاريخ أهم أحداثها. من الناحية المنهجية يشير

الدوري إلى أنه يهدف إلى تحليل صدر الإسلام «من مختلف نواحيه بنظرة شاملة هدفها التوصل إلى الاتجاهات الرئيسية التي كونت أحداثه وأكسبته صفاته الأساسية، مع مراعاة أثر الشخصيات الهامة. فهي محاولة لوضع هيكل واضح يسهل بموجبه وضع التفاصيل في محلها المناسب واعطاءها قيمتها الحقة». (قارن: عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، الطبعة الثانية، بيروت 1961 ، ص5 لاحقاً سيرمز لهذا المؤلف بالمقدمة)[1]. ويبرز المؤلف بوضوح أن غاية درسه النظر إلى التاريخ الإسلامي «كمجرى متصل» لا كأحداث متفرقة متعاقبة. (قارن: عبد العزيز الدوري مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت 1968 ، ص6 . سيرمز لهذا المؤلف بالمقدمة[2]. إن الفكرة المحورية والأساسية في تحليلات الدوري للتطور التاريخي الإسلامي المبكر تشير إلى أن جملة الحركات والأحداث والتطورات في التاريخ الإسلامي بدءً من بدء الدعوة وحتى نهاية العصر الأموي إنما هي تجليات وافرازات التناقض الأساسي الضابط لكل هذه الفترة الزمنية. وهو يعرف هذا التناقض على أنه تناقض تناحري بين الإسلام والعصبية القبلية. وأما الإسلام أو الدعوة الإسلامية فيتم النظر إليها على أنها كانت منذ بداياتها ثابتة واضحة كحركة تاريخية جديدة صاعدة تهدف إلى إلغاء النظام القبلي ونسف أسس العصبية القبلية.

تتوافق آراء الدوري مع موضوعة فيلهاوزن في أن الإسلام قد ظهر «في بيئة مكية حضرية فكانت توجيهاته وتعاليمه حضرية في أساسها، فوقف ضد تيار البداوة وضد اتجاهاتها في كثير من الأمور الأساسية». (قارن: المقدمة (1)، ص 37). بموجب هذا تكون الدعوة قد نادت بقيم جديدة مغايرة ومخالفة تماماً لما كان سائداً في مجتمع شبه الجزيرة القبلي. فقد حاول الإسلام منذ بداياته استبدال رابطة الدم برابطة الدين والعقيدة، واستبدال الغزو بالجهاد، والعرف بالشريعة، والتمزق القبلي بوحدة الأمة الإسلامية. «وهكذا أدخل الرسول فكرة الدولة باسم الله، وجعل الشريعة القانون العام، فهي فوق كل شيء لأنها القانون الإلهي». (قارن: المقدمة (1)، ص37 . أيضاً المقدمة (2)، ص 12 ومايليها).

لقد حارب الرسول منذ البدء العصبية القبلية، في حين أن خصومهُ سواء من أهل مكة أم من الأعراب قد سعوا للذود عنها وصيانتها ضد الهجوم الإسلامي. (قارن: المقدمة (1)، ص 40 ومايليها). لهذا لم يتمكن الرسول من الإنجاز التام والنهائي لمد سيطرة الدولة الإسلامية الفتية على سائر أنحاء شبه الجزيرة. ووجدت هذه المقاومة العنيدة للتيار القبلي ذروتها في حركة الردة. (قارن: المقدمة (1)، ص 42 . المقدمة (2)، ص 14).

وعلى الرغم من أن الدوري لاينكر دور العامل القبلي في انطلاق الفتوحات من

حيث أنها أيضاً جزء من نزوع القبائل البدوية للغزو والإغارة في الأراضي الخصبة المجاورة، إلّا أنه ينسب الدورَ الحاسمَ في انطلاقة الفتوحات للتيار الإسلامي الذي حاول من خلال تعبئة القبائل للجهاد القضاء على تمرداتها ونزعاتها الانفصالية. (قارن: المقدمة (1)، ص 44 – 45).

يفهم الدوري الخلافة على أنها مؤسسة إسلامية في أسسها وصلاحياتها منذ ولادتها. (قارن: المقدمة (2)، ص15 – 16). لكن الإقرار بهذا الطابع الإسلامي المحض للخلافة لايمنع المؤلف من الإشارة إلى أن مبايعة الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل كانت حصيلة تفاعل عوامل متناقضة لعبت فيها التقاليد والأعراف القبلية دوراً لايستهان به. (قارن: المقدمة (1)، ص47 ومايليها). ويبرز الدوري أن الفتنة بأحداثها العنيفة قد كشفتْ الغطاء بوضوح شديد عن التناقض بين المركز السياسي الإسلامي وبين القبائل. فالقبائل بنزعتها البدوية التي تكره الحكم المركزي لم ترضَ يوماً عن سيادة قريش التي بدت سافرة بعد تسلم عثمان للخلافة. فقد دخلت القبائل الإسلام كما دخلت قريش، وهاجمت لإعلان رايته، ولكن قريشاً تزعمت الخلافة دون أن تستشير القبائل. وزاد تذمر القبائل حدةً أن عامة القوات الفاتحة كانت من صفوفها، الأمر الذي ولّد لديها الشعور بأنها مغبونة في حقوقها ونصيبها من ثمرات الفتوحات. فلمّا انقسمت قريش انقساماً ظاهراً وجدت القبائل فرصتها للتدخل والتمرد. (قارن: المقدمة (1)، ص53). لقد عبرت الثورة ضد عثمان، وفق تقديرات الدوري، عن انتصار التيار القبلي ضد التيار الإسلامي، هذا الانتصار الذي كلّف الخليفة الراشدي الثالث حياته. (قارن: المقدمة (1)، ص57).

لقد تضافرت العصبية القبلية التي أججتها الفتنة مع عصبية جديدة نشأت بحكم الهجرة والاستقرار في الأمصار الجديدة، أي مع العصبية الاقليمية، الأمر الذي وجد انعكاساته في القتال بين علي ومعاوية. فبينما راهن معاوية بالدرجة الأولى على هذه العصبيات وعلى تيارها القبلي، حاول الخليفة الراشدي الرابع نصرة التيار الإسلامي وإنقاذ مركزه السياسي. وأدى انتصار معاوية بالضرورة إلى التنامي الشديد لدور القبائل في حياة الدولة الإسلامية، كما توضح بتقديره الأحداث الكبرى للخلافة الأموية.

(قارن: المقدمة (1)، ص57 ومايليها. المقدمة (2)، ص20 ومايليها).

يعالج المستشرق الألماني ناجل في مقالته:

(Some Considerations Concerning the Pre - Islamic and the Islamic Foundation of the Authority of the Caliphate)

طبيعة السلطة السياسة للرسول وللخلفاء الراشدين الأوائل.

(قارن: T. Nagel, Some Considerations Concerning the Pre - Islamic and the Islamic Foundation of the Authority of the Caliphate in: Studies on the First Century of Islamic Society, Corbondale and Edwardsville, S. 177 - 197.

والسؤال الأساسي الذي يطرحه الباحث هنا هو: هل ارتكزت الخلافة في نشأتها وبداياتها على قيم جديدة مستمدة من الدين الإسلامي الجديد أم أنها استندت أساساً على قيم وأعراف محيطها القبلي الجاهلي؟. في سياق محاولته الإجابة على هذا السؤال يقدم المؤلف على أنه «لايجوز المبالغة في النظرة الاقتصادية والاجتماعية للأمور، على الرغم من أهميتها». (قارن: نفس المصدر السابق، ص180).

لقد أحضر الدين الإسلامي نظاماً قيمياً جديداً في حياة العرب أثر وعدَّل كثيراً في حياتهم الاجتماعية. لهذا فقد جسدت الأمة الإسلامية بنية اجتماعية مغايرة لكل ماسبقها من تركيبات اجتماعية في العصر الجاهلي. (قارن: نفس المصدر السابق، ص180)

لاينكر ناجل أن الأمة ككيان سياسي قد احتوت على العديد من القواسم المشتركة مع النظام القبلي لمجتمع شبه الجزيرة الصحراوي، إلا أنه يبرز أن الأمة ككيان جديد قد استندت في تطورها إلى مبدأ خاص بها يعود الفضل له في قدرتها على تجاوز أطر النظام القبلي السائد. (قارن: نفس المصدر السابق، ص181).

ومحتوى هذا المبدأ الجديد هو توحيد مجموعات قبلية واجتماعية متعددة ومختلفة وفقاً للإنتماء الديني فقط. وفقاً لهذا فقد احتوت الخلافة في طورها الأول على بعدين مختلفين: بعدٌ يعود إلى الفضل والمنزلة في الإسلام وبعدٌ يعود إلى النسب والشرف. ولم يكن النزاع على وفي سلطة الخلافة في صدر الإسلام إلا انعكاساً للنزاع بين هذين البعدين. ولكن بالتدريج تبلورت مؤسسة الخلافة كسلطة الله على الأرض، وأتى تأسيس حكم بني أمية كتتويج لهذا التطور التدريجي. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 191 ومايليها).

وجدت هذه الأفكار تطويرها وتفصيلها في كتاب «الدولة والجماعة في الإسلام».

(قارن: T. Nagel Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Geschichte der politischen Ordnungsvorsellungen der Muslime Bd. I: Von den Anfangen bis ins 13 . Jahrhundert, Zürich\ Manchen 1981.)

هنا يرى المؤلف، تماماً كما في أعمال عبد العزيز الدوري، أن المشكلة الكبرى والأساسية

لتاريخ صدر الإسلام بقيت مشكلة التناقض والصراع بين الرابطة الدينية والرابطة القبلية، بين رابطة العقيدة العالمية الشاملة ورابطة الدم الخاصة. وتاريخ الإسلام حتى سقوط الحكم الأموي هو تاريخ لهذا الصراع بين الرابطتين. لقد سعت قريش مراراً وتكراراً في العصر الجاهلي إلى توحيد جميع القبائل العربية تحت زعامتها بواسطة استخدام علاقات النسب والقربى مروجةً إلى أن جميع الأنساب القبلية العربية إنما ترجع إلى أصل واحد وهو اسماعيل. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 26).

على خلاف ذلك فقد أتى الرسول بتعاليم أخلاقية جديدة، تخاطب الإنسان الفرد بالدرجة الأولى وتحاول جمعه وتوحيده مع إخوانه في إطار آخر غير إطار العشيرة والقبيلة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 55). تبعاً لذلك فقد دونت الهجرة من مكة إلى المدينة فصلاً جديداً في حياة العرب، حيث عنت هذه الهجرة ترك الانتماء القبلي وتفضيل الانتماء الديني عليه. «قارن: نفس المصدر السابق، ص 91). لكن ضغط المحيط القبلي كثيراً ما أرغم الرسول في سياساته وممارساته على تقديم تنازلات أمام الأعراف البدوية وحتى على مخالفة متطلبات التعاليم الأخلاقية الجديدة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص75). لقد وضع فتح مكة «حجر الأساس لازدواجية خطيرة بين المصالح السياسية لقريش وتصوراتها في الحكم وبين العناصر العالمية الشاملة في التعاليم التي أنزلت على محمد». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 80).

يقول ناجل أن الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل قد سعوا لتأسيس كيان سياسي إسلامي ينادي بالمساواة بين جميع المسلمين، إلا أن تنامي النفوذ السياسي والاقتصادي للأرستقراطية القرشية التي دخلت الإسلام في آخر لحظة قد أعاق تطور هذا الكيان وقاده بالتدريج إلى الفشل والانكسار. ووفق تقديرات المؤلف فقد كرست موقعة الجمل نهاية هذا التطور. لقد تداعت الدولة الإسلامية التي سعى الخلفاء الراشدون الأوائل للحفاظ عليها نتيجة احتدام التوتر بين اتجاه الأرستقراطية القبلية القرشية وبين اتجاه القوى الإسلامية المنادية بالمساواة والشمولية الإنسانية في الإسلام. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 102). وبذلك يكون الاتجاه الأرستقراطي قد خرج مقتصراً من الأزمة التاريخية الأولى للأمة الإسلامية التي توضحت في القتال بين علي ومعاوية لأنه يمكن اعتبار بني أمية الوريث التاريخي الشرعي للتقاليد المكية القرشية الأرستقراطية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص104). على خلاف رؤية وتقييم عبد العزيز الدوري لهذا الحدث الكبير يبرز ناجل أولوية العنصر الأرستقراطي على العنصر القبلي في هزيمة علي وتأسيس خلافة الأمويين، دون أن ينكر الارتباط الوثيق بين هذين العنصرين. لقد أتى معاوية بن أبي سفيان بإيديولوجية سلطوية جديدة تفصل تماماً بين الإمامة أو الخلافة وبين الأمة أو الجماعة، من

حيث أن شرعية الخليفة لم تعد تستمد من المسلمين مباشرة وإنما من الله. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 117).

لاتختلف رؤية الباحث بيترزن في مقدمة كتابه «علي ومعاوية في المصادر العربية الأولى» عن رؤية ومعالجة ناجل لتاريخ صدر الإسلام. إن سرده وتقييمه للأحداث الكبرى في هذا التاريخ، منذ البدء وحتى القتال بين علي ومعاوية، ينسجمان ويتوافقان تماماً مع نتائج أبحاث ناجل. (قارن: E.L Petersen, Ali and Muawiya in Early Arabic Tradition, Studies on the Genesis and Growth of Islamic Historical Writing until the end of the Ninth Century, Copenhagen 1946 S. 9 - 23)

يمكن اعتبار مؤلفات وأعمال المستشرق الانكليزي واط خير ممثل للاتجاه المنهجي الأول في دراسة تاريخ صدر الإسلام. ففي كتابيه «محمد في مكة» (قارن: W. Montgomery watt Muhammed at Mecca Oxford 1953) و«محمد في المدينة» (قارن: W. Montgomery watt Muhammed at Medina oxford 1956).

يقدم هذا الباحث سرداً منسقاً ومعللاً لأحداث هذه الفترة من التاريخ الإسلامي. وأما في كتابه «الإسلام وبناء المجتمع».

(قارن: W. Montgomery watt, Islam and the Integration of Society London 1966). فينتقل المؤلف من السرد إلى التحليل مقدماً رؤية متكاملة مدعمة بمنهج متكامل نظري محكم. يمكن النظر إلى هذا العمل على أنه بحث نظري اجتماعي في تاريخ القرن الأول للإسلام.

ينطلق المؤلف هنا من مقدمة منهجية مفادها أنه لايمكن كتابة هذا التاريخ إلا بمراعاة التأثير المتبادل للعوامل الاقتصادية والاجتماعية والمعنوية والثقافية. ولايرى واط أي تناقض بين التأكيد على أولية العوامل الاقتصادية والاجتماعية وبين الاعتراف بالدور الفعال والمؤثر للعوامل الأخلاقية والثقافية (قارن: نفس المصدر، ص43 ومايليه).

يقول واط إنَّ انتقال مكة من مجتمع بدوي إلى مجتمع تجاري، وكذلك انتقال المدينة من مجتمع رعوي إلى مجتمع زراعي، قد خلق الأسس المادية الاقتصادية لظهور الدين الجديد. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 5 ، 14 ، 43). في المرحلة المدنية التي أسسها ونظمها الرسول بنفسه وفق معاهدة الصحيفة بقيت سياسة الرسول عموماً متناغمة مع القوانين والأعراف القبلية السائدة. (قارن: نفس المصدرالسابق، ص 147). وعلى الرغم من وجود تأثير الرابطة الدينية، بقيت الأمة الجديدة تعيش وتعمل كقبيلة من قبائل المدينة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 58). أما فيما يتعلق بسلطة الرسول في هذه المرحلة

فيقول واط: «في البداية، وبغض النظر عن كونه رسولاً، بقي هو واحداً من زعماء العشائر التسعة أو ماشابه، لا أكثر ولا أقل» (قارن: نفس المصدر السابق، ص 21). في هذه النقطة يختلف واط عما استعرضناه من مواقف وتحليلات حتى الآن. فهو يرى أن ظهور الإسلام وتأسيس الأمة في المدينة لم يأتِ في البدء بأي جديد يذكر في حياة العرب، حيث بقي النظام القبلي سائداً ومسيطراً دون منازع. ولكن خلال سياسة دؤوبة متسقة استغرقت عشر سنوات استطاع الرسول تأسيس دولة تضم مكة والمدينة وأجزاء من شبه الجزيرة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 57). لدى تقييمه لهذا التطور التدريجي أثناء حياة الرسول نفسها يقول واط: «إن تأسيس دولة المدينة التي تزعمها محمد كرسول لله كان قد دشن المرحلة الثانية في تاريخ الإسلام». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 21). إذن فقط في أواخر المرحلة المدنية توضحت المعالم الجديدة للدعوة الإسلامية والأمة الإسلامية.

ووفق تحليلات واط فقد احتوى البرنامج الاجتماعي والسياسي لدولة المدينة هذه على ثلاث مهمات تاريخية كبرى وهي: دمج جميع القبائل في المدينة في إطار جماعة واحدة، القتال ضد مكة وتوحيد كل العرب في كل أنحاء الجزيرة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 59 ومايليها). ولهذا يرفض المؤلف كل نظرية تُرجِع انتشار الإسلام وانطلاق الفتوحات لعوامل جغرافية أو طبيعية مثل القحط وماشابه. إن انتشار الإسلام السريع لايمكن، وفق تحليلات واط، استيعابه إلا بالارتباط الوثيق مع التغيرات السياسية العميقة سواء داخل الجزيرة أو خارجها. فالقبائل العربية في جنوب وشرق شبه الجزيرة أخذت تسعى بعد ضعف دولة الفرس، نتيجة لصراعاتها الداخلية، للحصول على حليف قوي آخر. وقد وجدت هذه القبائل في دولة المدينة ما تريده. والكثير من القبائل الصغيرة كانت قد اندفعت للإسلام طمعاً في المشاركة في الفتوحات ورغبة في التمتع بحماية حليف سياسي قوي. (قارن: نفس المصدر، ص 23 ومايليها). وبالمقابل فقد استوعب الرسول جراء التوسع الملحوظ لدولة المدينة وازدياد عدد القبائل الداخلة تحت لوائها من أنه لابد من تنظيم حملات منظمة على خارج شبه الجزيرة وذلك لربط هذه القبائل. وهكذا تم تحويل الغزو إلى جهاد، أي تم إعادة توظيف الممارسات البدوية التقليدية في الغزو والإغارة لصالح توطيد كيان الدولة الفتية وتوسيع مناطق نفوذها. (قارن: نفس المصدر، ص 62).

يبرز هذا الباحث أن النبوة كانت قد قدمت شكلاً عربياً أصيلاً لتبرير وجود سلطة مركزية في المجتمع العربي آنذاك. فسلطة الرسول، المبررة دينياً وليس دنيوياً، تجاوزت بحكم ذلك الصلاحيات المعروفة للزعامة القبلية التقليدية، إلا أنها نتيجة لشكلها الخاص هذا، لم تُقْرَن بالملك والملكية المكروهين من قبل القبائل والأعراب.

(قارن: نفس المصدر، ص 64 ـ 65).. «لهذا فقد عدّل الإسلام النظام القبلي التقليدي واستخدمه في شكله المعدل هذا لأسلمة جميع القبائل العربية ولخلق كيان سياسي من نوع جديد. (قارن: نفس المصدر، ص 149). ولكن واط يؤكد مجدداً أن ما أتى به الإسلام في هذا الطور من تاريخه كان تعديلاً وليس تثويراً. فقد بقيت القبيلة، بالرغم من كل شيء، الأساس الاجتماعي للدولة الإسلامية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 148). بل أكثر من ذلك، فإن قوة الإسلام السياسية في هذه الفترة لم تكن كافية لخلق نظام إداري جديد (قارن: نفس المصدر السابق، ص 162). إن مايميز رؤية واط عن رؤى فيلهاوزن والدوري وناجل هو أنه يؤكد أكثر من هؤلاء على عمق القواسم المشتركة بين السياسة النبوية وبين القوانين والأعراف القبلية. لكنه في ذات الوقت يشاطرهم الرأي في أن ظهور الدين الإسلامي قد أحدث انعطافة جدية في حياة العرب. في نظامهم الاجتماعي الذي كان سائداً حتى ذلك الحين.

أما حروب الردة فيقيمها واط على أنها ثورة القبائل ضد الحكم المركزي الإسلامي وبالتالي فإن قمع حركة الردة عنى عملياً تقوية الدولة المركزية وإضعاف النزعات القبلية الانفصالية. (قارن: نفس المصدر، ص 89 ومايليها). يقول المؤلف في استعراضه لأحداث الفتنة أن هذه كانت «عملية استقلالية حدثت في إطار عملية اندماجية أعم». (قارن: نفس المصدر، ص 113). ففي هذه الأحداث لم تنشأ ولامن أية جهة أصوات معارضة لديوان عمر، أو أصوات معارضة للدولة الإسلامية كحكم مركزي على القبائل، وكذلك لم يطالبه أحد على الإطلاق بالعودة إلى الأوضاع التي كانت سائدة قبل انتصار الإسلام. (قارن: نفس المصدر السابق، ص103 ، 111 ومايليها). المشكلة كانت تكمن بتقديره في أن الكثير من القبائل العربية الشمالية، التي كانت المنبع الأساسي لحركة الخوارج، أخذت تشعر بنوع من الغربة في إطار الدولة الإسلامية لأنها لم تكن معتادة على أن يقرر آخرون شؤونها وقضاياها. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 97). بمقابل ذلك أخذت تبحث الكثير من القبائل العربية الجنوبية، التي كانت بحوزة تقاليد عريقة في التعاطي والتعامل مع الملوك كما كان حالها مع ملوك بني حمير، عن زعيم قائد يعوض لها عما فقدته بانتهاء الدولة الحميرية. هنا يرى واط السبب الاجتماعي للحاجة النفسية التي أفرزت التشيع لعلي. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 104 ، 110). يرى المؤلف أن طبيعة سلطة أبي بكر لم تختلف نهائياً عن طبيعة سلطة الرسول، الأمر الذي وجد تعبيره في لقبه كخليفة لرسول الله. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 163). خلال الموجة الأولى للفتوحات، وبشكل خاص حتى نهاية عهد عمر بن الخطاب، لم تطرأ أية تغيرات تذكر في طبيعة الخلافة. ولكن مع استمرار الفتوحات وتعمق التفاوت الاجتماعي بين المسلمين،

الذي بدأ بوضوح مع خلافة عثمان، أخذت تتكون دواعي جدية لتغيير طبيعة الخلافة. وقد وجد هذا التطور تعبيره الملائم في إدخال مبدأ الوراثة على الخلافة في عهد معاوية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 165)..

تساهم دراسة **احسان النص** «العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي» مساهمة كبيرة في تسليط الأضواء على جملة من النواحي الهامة من تاريخ القبائل العربية في فترة صدر الإسلام. (قارن: احسان النص، العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، بيروت 1963). فبعد استعراضه المفصل في الفصول الثلاثة الأولى من الباب الأول لتاريخ النظام القبلي في العصر الجاهلي وعلاقات القبائل ومواطنها وأنسابها، ينتقل في الفصل الرابع لتبيان العلاقة بين الإسلام والعصبية القبلية. كما الدوري وناجل يبرز النص التناقض الجذري بين النظام القيمي للدعوة الإسلامية وبين النظام القيمي القبلي. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 171 ومايليها). فالرسالة المحمدية أنهت الاعتقاد الوثني ونقلت العرب من التمزق القبلي إلى الوحدة السياسية في إطار دولة واحدة. كذلك حاربت هذه الرسالة منذ نشوئها العصبية والروح القبلية، وحضت على الأخوة في إطار رابطة الدين، ودعت إلى المفاضلة بين الناس لا على أساس النسب وإنما على أساس التقوى والإيمان، وأحدثت تطوراً خطيراً في الأعراف القبلية كإلغائه لمبدأ الثأر الفردي وتوحيد الدية والإقرار بمبدأ التكايل بالدم وغير ذلك. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 173 ومايليها). لكن تجذر العادات القبلية في النفوس أرغم الرسول في كثير من الأحيان على تقديم التنازلات تجاه هذه العادات وقبول بعض المساومات مع الأعراف القبلية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص177). وقد تابع الخلفاء الراشدون هذه السياسة النبوية في محاربة العصبية القبلية متابعة حازمة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 180). إن تأسيس الدولة وانطلاق الفتوحات قد أضعف في البدء من الروح القبلية عند المسلمين العرب الفاتحين. (قارن: نفس المصدر السابق، ص182). إلا أن الاستيطان في الأمصار الجديدة قد غيّر من هذه الحالة وشجع النزعة القبلية من جديد، لأن «نظام الدولة الواحدة الذي عاش العرب في ظله منذ الإسلام لم يستطع الاستغناء عن التنظيم القبلي في نظمه الإدارية والحربية، فكان تخطيط الأمصار وتعبئة الجيوش قائمين على هذا الأساس. لذلك ظل النظام القبلي قائماً في العصر الإسلامي ضمن نطاق نظام الدولة، ومن ثم ظلّ أثره بارزاً في حياة العرب عصرئذ». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 183).

يرى النص أن شخصية عمر القوية استطاعت أن تقيد من انتعاش العصبية القبلية التي سرعان ما أخذت بالانتعاش بعد وفاته. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 189). وأما

أسباب الفتنة والثورة ضد عثمان فيراها المؤلف في الغضب الديني للكثير من الصحابة جراء أخطاء عثمان وفي غضب القبائل ضد قريش وضد عودة بني أمية للحكم. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 191). إلا أن المؤلف يشير إلى اختلاف صور وأشكال النزاعات القبلية عما كان عليه الحال في العصر الجاهلي، وذلك بسبب تضافر العصبية القبلية مع العوامل السياسية والدينية. فلم يعد هناك في صدر الإسلام فتن قبلية حول الماء والمرعى، وإنما حول مواقف دينية وسياسية مختلفة. «فالانقسامات السياسية التي تمخض عنها العصر الإسلامي قد استتبعت انقسامات قبلية موازية لها». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 193). وهكذا اندمجت العصبية القبلية في التاريخ الإسلامي المبكر مع العقيدة الدينية والتحزب السياسي وغدا أبناء القبيلة الواحدة يتقاتلون فيما بينهم لاختلاف أحزابهم ومواقفهم الدينية والسياسية. في هذه النقاط تتميز رؤية النص عن غيرها من أصحاب الاتجاه المنهجي الأول. فهو لايرى فقط التناقض بين الرابطة الدينية والرابطة القبلية، وإنما أيضاً نوعاً من التشابك والتداخل بينهما.

ينحو الاتجاه المنهجي الثاني في دراسة صدر الإسلام نحواً تختلف منطلقاته النظرية اختلافاً جدياً عن رؤى أصحاب الاتجاه الأول. فبينما يرى هؤلاء، كما توضح وتبين من شرحنا حتى الآن، أن ظهور الإسلام وانتشاره وتوسعه كان بالدرجة الأولى عملية تطور وتراكم تدريجي ومتسلسل غني بالانعطافات النوعية، ينطلق أصحاب المنهج الثاني من الطابع الثوري العاصف للتاريخ الإسلامي المبكر. فالرسالة المحمدية أحدثت ثورة جذرية في كلية الحياة الاجتماعية للعرب أنهت النظام القبلي كنظام سائد ودشنت بدلاً عنه دولة دينية تزعمها الرسول بنفسه.

لعل دراسة الباحث الأمريكي **دونر** حول «الفتوحات الإسلامية الأولى» تمثل هذا الاتجاه خير تمثيل: قارن: F.M.Mc Graw Donner, The Early Islamic Conquests, (princeton, Neu Jersey 1981). هنا يلخص المؤلف نقده للكثير من الدراسات والأدبيات حول الفتوحات الإسلامية الأولى بالقول التالي: «فنحن نجد في أدبيات الفتوحات الغنية نقاشات واسعة ومفصلة حول دور القحط في شبه الجزيرة العربية، الضغط السكاني، حب الغنيمة، نزعة البدو المستمرة للغزو والإغارة، الحاجة إلى أراضي للرعي، المؤهلات الحربية للعرب، الضعف العسكري والمالي للدولتين البيزنطية والفارسية وكذلك حول الأهمية النسبية لدور الدين التعبوي، لكننا لانكاد نجد في هذه الأدبيات الرأي (عداك عن معالجته المفصلة) بأنه ربما كان لظهور الإسلام بحد ذاته أهمية ما في خلق حركة الفتوحات». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 8). من خلال دراسته هذه يريد

المؤلف أن يبرهن أن «سيرة محمد وتعاليم الإسلام قد أحدثتا ثورة جذرية في القاعدة الايديولوجية والبناء السياسي لمجتمع شبه الجزيرة كما أنهما خلقتا منذ بادئ الأمر دولة قادرة على تنظيم وتحقيق حركة الفتوحات» (قارن: نفس المصدر السابق، ص 8).

يشير دونر إلى أن التحالفات القبلية تشكل في عالم البداوة ظاهرة عادية. ولكنْ جراء ظروف وصعوبات الحياة البدوية لاتتمكن هذه الاتحادات والتحالفات القبلية من التحول إلى دولة. إلّا أن الرسول العربي قد تمكن بقوة عقيدته الجديدة، عقيدة الدين الإسلامي ـ من كسره الحواجز والصعوبات وبالتالي من الانتقال بالاتحاد القبلي إلى سوية الدولة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 51 ومايليها). وترجع القوة الخلّاقة لهذه العقيدة إلى ثلاث أفكار أساسية وهي «مشروع الأمة الواحدة المتوحدة المستقلة، مشروع السلطة المطلقة العليا ومشروع مركزة السلطة داخل الأمة». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 55). بالتوافق مع هذه الدعائم الثلاث للعقيدة الأساسية فقد تبلورت خلال حياة الرسول ثلاثة معالم أساسية للدولة الإسلامية الحديثة وهي «درجة عالية من المركزة الإدارية، سيادة القانون أو تدخل السلطة المركزية في فض النزاعات ووجود مؤسسات لتحقيق الإجراءات التنفيذية للدولة». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 54).

بما أن مقومات الدولة بهذا الشكل كانت فعالة في حياة الرسول وعهده، فمن الواضح إذن أن البناء العام للأمة الإسلامية قد خلف وراءه وبسرعة جلية القبيلة كوحدة وكقاعدة اجتماعية، وأن القرآن قد ألغى من حيث الجوهر الأعراف القبلية، وأن الرسول قد جسد بسلطته نموذجاً جديداً للحكم والإدارة لم تعرفه جزيرة العرب حتى ذلك الحين. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 57 ، 60). وأما بقايا النظام القبلي فقد جرى توظيفها في صالح الدولة الإسلامية وفي خدمتها. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 68). وقد تسلمت نخبة تاريخية جديدة مؤلفة من المهاجرين والأنصار وكبار أشراف قريش مقاليد الحكم في هذه الدولة الحديثة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 75).

يقول دونر بأن حركة الردة قد مثّلت تحدياً كبيراً أمام هيبة الدولة الإسلامية وأن هذه الحركة أرادت إنهاء نفوذ هذه الدولة على الكثير من مناطق شبه الجزيرة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 82). لكن أبو بكر استطاع متابعة نهج الرسول في توطيد دعائم الدولة وتمكن بذلك من اتمام السياسة النبوية بهذا الصدد. «لهذا فإن عهدي محمد وأبي بكر يشكلان بصورة مجتمعة مرحلة واحدة في تاريخ تكوين الدولة الإسلامية وصعودها كقوة أولى في شبه الجزيرة». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 87). وبتقدير هذا الباحث جاءت

انطلاقة الفتوحات الإسلامية كنتيجة طبيعية وتتمة ضرورية لسياسة توحيد القبائل العربية في إطار الدولة الإسلامية الواحدة. وقد ساعدت عملية تنظيم الفتوحات على ترسيخ دعائم الدولة وتعميق الاندماج بين القبائل وبالتالي على رفع وحدة القبائل إلى سوية نوعية جديدة راقية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 255).

يشير دونر في تحليله لبدايات الفتوحات الإسلامية أن إمكانية انطلاقة هذه الفتوحات قد اشترط بحد ذاته وجود دولة قادرة على فعل ذلك. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 267). أما الأسباب والدوافع الجوهرية للفتوحات فيراها المؤلف في السعي لنشر الدين الإسلامي خارج شبه الجزيرة ولضرورة توسيع الموارد المالية والمادية للدولة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 269). ويلخص هذا الباحث حوادث الفتنة والثورة ضد عثمان على أنها صراع على السلطة ضمن النخبة الإسلامية الحاكمة، وبالتحديد صراع بين المهاجرين والأنصار. هنا حاول الأنصار الالتفاف حول علي والدفاع عن مصالحها تجاه الأكثرية القرشية الحاكمة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 273).

يمكن تصنيف الكتاب المشترك للمستشرقة **كرون** والمستشرق **هندز** «خليفة الله ــ السلطة الدينية في القرن الأول للإسلام» في اتجاه المنهج الثاني في دراسة تاريخ صدر الإسلام. (قارن: P.Cronex M. Hinds God's Caliph, Religious authority in the first century of Islam, Cambridge 1986).

في هذا البحث يتطرق هذان المؤلفان لنفس التساؤلات والإشكاليات التي حاول ناجل أن يعالجها في مؤلفاته التي استعرضناها، أي طبيعة سلطة الخلفاء الأوائل. ولهذا الغرض يستند الباحثان بالدرجة الأولى على نوعين من المصادر: الحديث والشعر السياسي. أما طريقتهما في التحليل فيمكن وسمها بالتحليل اللغوي. وهذا يعني أنهما يلجآن إلى فحص سيميائية لغة المصادر المذكورة لأجل الاستدلال على مدلولاتها ومسمياتها الاجتماعية والسياسية. وبذلك ينطلق الباحثان من القناعة بأن التحليل اللغوي بمفرده قادر على تسليط الأضواء على الوقائع الاجتماعية والتاريخية القابعة وراء اللغة المصطلحية للمصادر. وهما يصوغان موضوعتهما الرئيسية كالتالي: «باختصار، فإن المسلمين، من عهد عثمان وحتى عهد النميري، أي منذ حوالي 644 وحتى 1984 ، ورغم تنوع أرضيتهم السياسية والدينية والجغرافية والاثنية، يفهمون لقب الخليفة على أنه خليفة الله». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 19). لقد كان أبو بكر الزعيم السياسي الأول للأمة الإسلامية. إلّا أن خلافته كان من نوع ونمط مغاير تماماً لمن أتى من بعده من الخلفاء. والسبب في ذلك يعود لسيادة الطابع التبشيري على الحركة الإسلامية في عصره. لذلك يصعب تحديد

طبيعة سلطته وتعريفها. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 112 ـ 113). على أية حال فإن أبا بكر لم يكن مؤسس الخلافة الإسلامية.

أما فيما يتعلق بالخليفة الراشدي الثاني فيشير الباحثان أنه من غير المعروف فيما إذا كان عمر بن الخطاب قد حمل لقب خليفة الله. ولكن مما لاشك فيه أنه كان يوطد سلطته وحكمه بإرادة الله. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 113). ينظر كرون وهندز إلى عثمان بن عفان على أنه المؤسس الحقيقي الأول لمؤسسة الخلافة الإسلامية، الخلافة بمعنى نيابة الله في حكمه على أرضه. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 4 ، 113).

مباشرة بعد وفاة الرسول تبلورت الخلافة كوحدة لاتنفصل بين السلطة الدينية والدنيوية، بين الشريعة والسلطة. إن طبيعة السلطة النبوية، كسلطة سياسية وكإمامة دينية في آن واحد معاً، فرضته بالضرورة هذه الوحدة المميزة للخلافة كمؤسسة سلطوية. ولهذا فمن الطبيعي أن يحمل الخلفاء بعد وفاة الرسول لقب خليفة الله، هذا اللقب الذي يعبر تماماً عن اتحاد السلطتين. إن هذه الطبيعة السلطوية للخلافة، بحكم ظروف ولادتها، قد أنتجت منذ بداية الفتوحات الإسلامية نوعاً من ابتعاد، بل اغتراب جماهير المسلمين عن السلطة والدولة. وهذا الاغتراب، وهذا الشعور بالابتعاد عن السلطة، قدم بدوره الأرضية الخصبة لمختلف الأحزاب والحركات الإسلامية المعارضة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص105 ومايليها). لقد أزاحت القوة العباسية «الحكم المطلق الأموي» (قارن: نفس المصدر السابق، ص 24)، من حيث أنها أزالت الاستبداد المطلق للخليفة بالسلطة ورفعت العلماء والفقهاء إلى سوية المشاركة الفعالة في تشكيل السلطة السياسية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 80 ومايليها).

تدخل الرؤية الماركسية لتاريخ صدر الإسلام في إطار الاتجاه المنهجي الثاني. ولعل دراسة أحمد صادق سعد «في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج ـ تاريخ مصر الاجتماعي ـ الاقتصادي» تمثل هذا الجنس من الأدبيات. (قارن: أحمد صادق سعد، في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج ـ تاريخ مصر الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ مصر الفرعونية ـ الهلينية، الإمبراطورية الإسلامية ـ الفاطمية من المغرب إلى مصر عهد المماليك، الطبعة الأولى، بيروت 1979).

يصرح المؤلف في هذا البحث باعتماده على نظرية ماركس في الأسلوب الآسيوي للإنتاج ويستخدمها كمنهج في تحليل واستعراض تاريخ مصر، منذ عهد الفراعنة وحتى عهد المماليك. في هذا السياق التاريخي العام يعالج هذا الباحث تاريخ الخلافة العربية الإسلامية بالقدر الذي كانت تشكل فيه إطاراً لتاريخ مصر الخاص.

على خلاف واط يصور سعد ظهور العقيدة الإسلامية على أنها كانت التعبير عن تفسخ علاقات المجتمع العربي في الجاهلية والمعبر عن مصالح فقراء المدن والبدو في هذا المجتمع. فأثناء الفترة الأخيرة للجاهلية «كان المجتمع العربي يخطو آخر خطواته في مرحلة التفكك للنظام اللاطبقي». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 137). ويعود السبب الرئيسي في تفسخ بنى وعلاقات المجتمع الجاهلي إلى ازدهار التجارة وتحول الطرق التجارية لشبه الجزيرة، طرق القوافل البرية، إلى مركز أساسي لتجارة العبور بين المشرق والمغرب. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 139). لقد استطاع الدين الجديد توحيد جميع فئات المجتمع العربي من حضر وبدو، فقراء وأغنياء، تحت لواء العقيدة والجهاد ومهد بذلك السبيل لبدء الفتوحات في الأراضي البيزنطية والساسانية. خلال موجة الفتوحات تمكنت الأرستقراطية القرشية من استعادة مقاليد الزعامة ومن الإستيلاء على الحصة الكبرى لموارد الدولة الإسلامية الآخذة بالتكوّن. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 142). لهذا فقد تركزت سياسة الخليفة الراشدي الثاني على محاربة هذا التطور لأجل إعادة التوازن داخل الدولة الإسلامية لصالح الشرائح الاجتماعية الدنيا وفقراء المسلمين. إلا أن جهوده هذه لم تتحول إلى نهج ثابت، وسرعان ما زالت بتسلم عثمان للخلافة، الذي وقف إلى جانب التيار الأرستقراطي. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 146). ويرى أحمد صادق سعد أن بقايا تقاليد الملأ الجاهلي التي كانت بصورة أو بأخرى حاضرة في مبايعة الخليفين الأولين قد زالت من بعدهما تماماً على يد الأرستقراطية القرشية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 151). لقد وضع ديوان عمر حجر الأساس في بناء الجهاز الإداري للدولة الإسلامية، هذا البناء الذي تم لاحقاً تعديله وتوسيعه في عهد الخلافة الأموية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 151).

إن الملامح الأساسية لرؤية أحمد صادق سعد لتاريخ الإسلام في قرنه الأول يمكن لنا أن نجدها أيضاً في معظم الأدبيات التاريخية الماركسية، كما هو عليه الحال في أعمال الطيب التيزيني (قارن: الطيب التيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، الطبعة الخامسة، دمشق 1981 ، ص 125 ـ 194). وحسين مروة (قارن: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول، بيروت 1978). ومؤلف «تاريخ العرب» لمجموعة من الباحثين الألمان. (قارن: Geschichte der Araber, Von den Anfangen bis zur Gegenwart, Hrsg. : Autorenkollektiv unter leitung von L. Rathmann, Bd. I, Berlin 1975).

يقوم الباحث **لابيدُس** في مقالته «الفتوحات العربية وتشكيل المجتمع الإسلامي» بإثارة إشكالية العلاقة بين ظهور الدين الإسلامي وانتشاره وبنائه لدولة ومجتمع جديدين. (قارن: I.M.Lapidus, The Arab Conquests and the Formation of the Islamic Society, in: Studies on the First Century of Islamic Society, edited by G.H.A. Juyboll, Carbondale and Edwardwille 1982 , S 49 - 73).فأيضاً هذا الباحث يتبنى الموقف النظري الأساسي للاتجاه المنهجي الثاني. فهو يرى أن ظهور الدين الإسلامي قد أحدث ثورة في التاريخ العربي، استطاعت بواسطة الفتوحات ليس فقط دمج وتوحيد جميع القبائل العربية في إطار أمة واحدة، وإنما أيضاً تأسيس مدنية عربية إسلامية اندمجت في الإطار الحضاري العام لمنطقة الشرق الأوسط عموماً. (قارن: نفس المصدر السابق، ص50). ترى هذه الفكرة الأساسية تطويرها الواسع والمفصل في كتابه «تاريخ المجتمعات الإسلامية»، حيث ينتقل المؤلف هنا إلى الاستعراض التاريخي الشامل للبرهان على هذه الفكرة. (قارن: I. M Lapidus, A History of Islamic Societies, Cambridge 1988.)

يقول لابيدُس أن دعوة الرسول محمد إلى قيم جديدة دشنت عملية تحول وبناء اجتماعي على مختلف الأصعدة. الصعيد الأول كان صعيد الاعتقاد والعبادات. هنا تمكن الرسول من إحداث ثورة روحية عصفت بمقومات ماكان سائداً وشائعاً عند العرب (قارن: نفس المصدر السابق، ص 28). وأما الصعيد الثاني فكان صعيد الأعراف والمعايير الاجتماعية، «حيث قام القرآن بصياغة معايير اجتماعية جديدة للأمة الجديدة». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 29). ويذكر المؤلف في شرحه لهذه المعايير الاجتماعية الجديدة التعديلات القرآنية لنظم الأسرة والأحوال المدنية، التأسيس القرآني لنظرية أخلاقية جديدة موجهة للفرد والدعوة القرآنية لانتقال الناس إلى نوع آخر من التنظيم الاجتماعي، إلى الأمة الإسلامية. وتشكل هذه العناصر مجتمعة المقومات الضرورية لنمط آخر من الجماعة الإنسانية، بعيداً عن أطر العشيرة والقبيلة وضوابطهما. (قارن: نفس المصدر السابق، ص31). الصعيد الثالث والأخير في التنوير الاجتماعي المحمدي كان تأسيس اتحاد سياسي جديد تمكن بفضل جهود الرسول من توفير السيطرة اللازمة على القبائل. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 31 ، 33). ويوجز المؤلف تقييمه العام لمنجزات الدعوة المحمدية بالقول التالي: «لقد تضمن الإسلام، كاعتقاد جديد وكأمة جديدة، عملية تحول جذري للمجتمع العربي السائد». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 34)..

ووفق تحليلات لابيدُس لم يكن بمقدور هذه الثورة الاجتماعية الإسلامية القضاء النهائي على النظم والعلاقات القبلية. لهذا كثيراً ما وجد الرسول نفسه مضطراً للقبول

بالقيم والأعراف البدوية، لكن كان بمستطاعه دائماً توظيفها لصالح التطور الإسلامي. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 34 ـ 35).

إن الفتوحات مما لزم عنها من الاستيلاء والسيطرة على مناطق شاسعة من أراضي الدولتين الفارسية والبيزنطية ترافقت موضوعياً مع تشكّل نخبة سياسية عسكرية جديدة للأمة الإسلامية، تسلمت زمام الأمور وسعت لتسخير الأجهزة والنظم الإدارية المحلية للمناطق المفتوحة لصالح ترسيخ السيطرة الإسلامية. ويرى هذا الباحث أن الخليفة الراشدي الثاني هو الذي بدء بوضع النظم والرسوم لهذا التطور. (قارن: نفس المصدر السابق، ص42).

يقول لابيدُس أن الدولة الإسلامية، التي أصبحت تعرف بعد وفاة الرسول بدولة الخلافة الإسلامية، مرت بمراحل متعددة وانتهت عملياً سنة 945م. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 54). وهو يُحقّب خلافة الراشدين على أنها المرحلة الأولى في تاريخ هذه الدولة. تميزت هذه المرحلة وفق تحليلاته بنزاع مستمر بين مشروعين للخلافة: المشروع القبلي والمشروع الإسلامي. ويعود الفضل للخليفة الراشدي الثاني في الصياغة الأساسية للمشروع الإسلامي. وقد كان حجر الزاوية في خِططه لبناء الدولة الإسلامية يكمن في إعطائه امتيازات وصلاحيات واسعة للصحابة ولأهل الفضل والسابقة في الإسلام. لهذا الغرض فقد كان عمر يكلف هذه الفئة من المسلمين بتولي المناصب الرئيسية في الإدارة والجيش وكذلك خصص لهم أعلى العطاء والأرزاق وسمح لهم بتملك أراضي الصوافي. إن سياسة عمر هذه في تفضيل الصحابة وأهل الفضل والسابقة قد أدت لخلق استياء سواء بين صفوف القبائل التي كانت حصتها في العطاء أقل من غيرها أو بين صفوف الأرستقراطية القرشية المكية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 55). وبالرغم من أن جذور تضارب المصالح هذه بين فئات المسلمين المختلفة يعود لعهد تأسيس الديوان وخلافة عمر، إلا أن النزاع قد بلغ أشده واحتدم بصورة خاصة في أواخر عصر الخليفة الراشدي الثالث.

أما عثمان فقد حاول أن يدخل تعديلات جدية على سياسة عمر. فحاول عثمان الحد من امتيازات الصحابة وأهل الفضل والسابقة لصالح ممثلي الأرستقراطية القرشية ولصالح القبائل التي دخلت الإسلام بصورة متأخرة. لهذا قام برفع نصيب هاتين الفئتين من العطاء. وكذلك انتهج عثمان نهجاً في الخلافة يزيد من صلاحيات المركز السياسي. «لقد وقف عثمان مع إعادة تنشيط التحالف القديم بين مكة والزعامات القبلية ضد العناصر الجديدة التي وصلت لمواقع ريادية من خلال الإسلام، وسعى أيضاً لتوسيع صلاحيات الخلافة المركزية بغية زيادة تأثيرها على التحولات الاجتماعية والاقتصادية والدينية (قارن: نفس المصدر السابق، ص 56).

يقيم المؤلف سياسة الخليفة الراشدي الرابع على أنها محاولة البحث عن طريق ثالث في تشكيل العلاقات الاجتماعية والسياسية للمسلمين. لقد وقف علي ضد توسيع صلاحيات الخلافة المركزية على حساب الزعامات المحلية وانتهج نهج المساواة في العطاء بين جميع فئات المسلمين. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 56).

يقرن لابيدُس بداية المرحلة الثانية في تاريخ دولة الخلافة بانتقال السلطة إلى أيدي بني أمية. ويرى أن الإنجاز التاريخي الكبير لمعاوية بن أبي سفيان توضح في قدرته على زيادة وتوسيع صلاحيات ونفوذ الدولة المركزية، دون الدخول في صدام جدي مع القبائل وزعاماتها التقليدية. وقد تسنى له ذلك من خلال تنشيط حركة الفتوحات في شمال افريقيا وآسيا. لقد استطاع معاوية إضفاء الطابع الملكي على الدولة الإسلامية وتشكيل علاقة هذه مع القبائل بما يتلاءم وينسج مع هذا الطابع. كذلك لجأ معاوية لصوغ نظرية حكم جديدة لتبرير ضرورة الطاعة والولاء للخليفة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 58).

من الدراسات التي ربما يكون من المفيد الإشارة السريعة إليها دراسة المستشرق **بلانهول** «الأصول الثقافية ــ الجغرافية للتاريخ الإسلامي» (قارن: X.de planhol kulturgeographische Grundlagen der islamischen Geschichte, Zürich Munchen 1975). يشاطر بلانهول آراء الباحثين الذين استعرضنا مؤلفاتهم في إطار الاتجاه المنهجي الثاني في اعتبار ظهور الدين ثورة حقيقة في تاريخ العرب. لكنه يخالفهم الرأي في تحديد طابعها. فالدولة التي أسسها الرسول العربي كانت في جوهرها دولة بدوية تزعمتها أرستقراطية حضرية تجارية. وبحكم طبيعتها البدوية كان أثرها التاريخي على المدى البعيد أثراً هداماً وليس بناءً. يرى هذا المؤلف أن انتشار الإسلام عنى بالضرورة انتشار وتعميم البداوة على سائر المناطق المفتوحة. فالفتوحات الإسلامية كانت بهذا المعنى اجتياحاً بدوياً منظماً لدولٍ ذات حضارات عريقة. لهذا فإن انتصار الإسلام لزم عنه تقلُّصٌ شديد في حجم ووزن هذه المدنيات التي كانت قبله زاهرة عامرة، بل وحتى تراجعٌ شديد لسكان الحضر لصالح تزايد البدو والأعراب. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 24 ومايليها، ص 41 ومايليها).

وأخيراً لننتقل إلى استعراض سريع لآراء ومواقف المنهج الثالث في دراسة تاريخ صدر الإسلام. ويمكن اعتبار دراسة الباحث **شعبان** «رؤية جديدة في التاريخ الإسلامي من 600 ــ 750م» مثلاً نموذجياً لهذا الاتجاه. (قارن: M.A. Shaban, Islamic History, A.D 600 - 750 (A.H.132) A New Interpretation, Cambridge 1971).

ما يميز هذا الاتجاه عن سواه هو توكيده على التواصل والاستمرارية في تاريخ

العرب من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي الأول. فلحظات الاستمرار، وليس لحظات الانقطاع، هي التي تطبع تاريخ صدر الإسلام بطابعها. فإذا كان واط قد رأى أن لحظات الاستمرار كانت حاضرة في السنوات الأولى للدعوة المحمدية، فإن شعبان يعمم هذا حتى نهاية حكم الفرع السفياني من بني أمية.

وفق نظرة هذا الباحث للأمور فقد نادت الرسالة المحمدية بفكرة أساسية وهي ضرورة التضامن والتكافل الاجتماعي بين الأغنياء والفقراء وتشكل هذه الفكرة بتقديره لب وجوهر الدعوة الإسلامية. إلا أن هذه الفكرة ليست جديدة، فطالما كان جدُّ محمدٍ، هاشم، قد نادى بهذه الفكرة وسعى لتحقيقها. أما الذي دفع الرسول محمد للدعوة إليها من جديد فهو التطور التجاري في المجتمع المكي الذي عمق الهوة بشدة بين الفقراء والأغنياء، بحيث أن الممارسة الفعلية لمبدأ التكافل الاجتماعي تراجعت وتدهورت بشكل ملحوظ (قارن: نفس المصدر السابق، ص 14). ولايرى شعبان شيئاً جديداً يذكر في شكل الدعوة نفسها. «مرة ثانية، لم يكن هناك شيء جديد جدي في شكلها التنظيمي الاجتماعي. لقد كانت عربية القلب والقالب، استندت للتقاليد العربية وتقولبت بقوالبها» (قارن: نفس المصدر السابق، ص 15). نود أن نشير هنا إلى أن المؤلف يستخدم لفظ العربي في هذا التوصيف كمترادف للفظ القبلي. وهنا لم تخرج السياسة النبوية، لافي دعواها ولا في ممارستها، عن المعايير العامة للنظام القبلي السائد.

يشير المؤلف إلى أن سلطة أبي بكر كانت أقل بكثير من سلطة الرسول. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 18). كذلك مبايعته وتنصيبه الخلافة لم تخرج عن العادات المتعارف عليها في تعيين وانتخاب الزعامات القبلية. «لايمكن على الإطلاق النظر لمبايعة أبي بكر على أنها بداية مؤسسة الخلافة» (قارن: نفس المصدر السابق، ص 19). أما الأسباب الحقيقية للفتوحات فيراها المؤلف في تدهور التجارة في السنوات الأخيرة من حياة الرسول. لأجل التعويض عن هذه الخسارة ولأجل البحث عن بدائل للعيش اتخذت الزعامة السياسية للمسلمين قرارها بغزو الأراضي المجاورة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص24). هناك قضية أخرى تميز رؤية شعبان لصدر الإسلام عن كل ماعرضناه حتى الآن من مواقف وآراء. فهو يبرز أن فتح مكة ودخول الكثير من الناس في الدين الجديد لم يعنِ نهائياً التوحيد الكامل للقبائل العربية بل إن التوحيد الفعلي والحقيقي والشامل للقبائل العربية إنما جرى بعد وفاة الرسول من خلال ضم قبائل الردة لصفوف الجيش الفاتح. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 28).

في سياق استعراضه لعمليات الفتوحات على الجبهات المختلفة يحاول شعبان أن

يبرهن أن التنظيم الإداري لهذه الفتوحات لم يخرج نهائياً عن إطار الغزو القبلي. حتى أنه لايمكن الحديث في هذه الفترة عن سياسة فتوحات منسقة، فلم تكن توجد قيادة مركزية للجيوش، وأمراء الجيوش كانوا يتصرفون وفق تقديراتهم الخاصة وحسب مقتضيات الظروف. كذلك لم يكن هناك أي فارق جدي بين سلطة الخليفة وبين سلطة أمراء الأجناد والجيوش. فكل ماكان يستطيعه الخليفة هو التوجيه والنصح والاقتراح، وليس الأمر والتحكم. لهذا فإن لقب الخليفة كان فارغاً وبلا معنى. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 56 – 57).

في إطار تقييمه لطابع السلطة الإسلامية في المدينة يشير شعبان، وهنا تتفق آرائه مع آراء ناجل، إلى أن سياسة عثمان قد تميزت بمحاولاتها للحد من نفوذ وتأثير القبائل وزعمائها لصالح السلطة المركزية للخليفة. إلا أن هذه المحاولات قد كلفت الخليفة الثالث حياته. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 63 ومايليها). أما نقطة الخلاف بين علي ومعاوية فيراها المؤلف في اختلاف سياستهما في استيطان القبائل في الأمصار الجديدة. فمعاوية كان يرفض قبول القبائل العربية الآتية من شبه الجزيرة، في حين أن علي كان يصر على ذلك لأجل التخفيف من ضغط الهجرة على مناطق السواد. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 74). هذه هي الخطوط العريضة لتاريخ صدر الإسلام، كما يراها شعبان، وقد بقيت هذه، وفق تقديراته وتحليلاته، حاضرة وناظمة لجملة الصراعات والتطورات حتى نهاية القرن الأول تقريباً. إن نقطة العلام في حدوث تحول نوعي في هذا التاريخ هي تسلم عبد الملك بن مروان للخلافة. هنا بدأت التطورات تأخذ منحى آخر، لأن هذا الخليفة هو الأول الذي بدأ فعلاً بتأسيس كيان حكومي وإداري عربي إسلامي. «في هذه الفترة فقط أخذت تتوضح ملامح أولية لجهاز إداري قادر حقاً وفعلاً على السيطرة في مختلف أنحاء الخلافة، بحيث أنه يمكن الحديث عن حكومة مركزية». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 111).

إن هذه اللمحة السريعة التي قدمناها حول الاتجاهات المختلفة في تحليل صدر الإسلام تساعدنا كثيراً على فهم واستيعاب المسألة الرئيسية والإشكالية الأساسية القائمة أمام البحث التأريخي في دراسة هذه الفترة من التاريخ الإسلامي. فلو تأملنا بدقة مختلف الآراء والنظريات المعروضة، لوجدنا أن نقطة الجدل والنقاش الأساسية هي تحديد الطبيعة الملموسة للعلاقة بين النظام القبلي والدعوة الإسلامية، بين الفتوحات والغزو القبلي، بين الخلافة والزعامة القبلية، بين النظم القرآنية والأعراف القبلية وكذلك بين التركيبة الاجتماعية للأمة والقبيلة. لقد أتت الدعوة الإسلامية بدون أدنى شك بشيء جديد في الحياة الاجتماعية للعرب، إلا أن تاريخ الإسلام في فترته الأولى هو أيضاً تاريخ الجدل مع

العادات والأعراف القبلية ولاجدال في أنه انتقال العرب من سيادة النظام القبلي إلى تأسيس دولة عربية اسلامية قد جرى في إطار الإسلام. لهذا يتضح أن الإشكالية الكبرى هي تحديد التوازنات والتفاعلات بين مختلف هذه الجوانب في هذه المرحلة التأسيسية التي كانت ذات تطور سريع عاصف.

بالإضافة إلى غموض وتعقيد مادة البحث وموضوعه يوجد سببان أساسيان لاختلاف وتضارب الآراء في الأدبيات المذكورة. السبب الأول يعود إلى الخلط وعدم الفصل الدقيق بين سويتين في العملية التاريخية: بين سوية الممارسة الفعلية للجماعات والأفراد وبين سوية تصوراتهم وعقائدهم المرتبطة بهذه الممارسة. فحين نريد أن نبحث في عملية تطور اجتماعية علينا أن نستخدم في هذا البحث معايير اجتماعية فقط. فإن كل التجارب التاريخية تبرهن على عدم وجود علاقة تطابق ميكانيكية بين تعاليم ودعوى حركة اجتماعية ما وبين ممارستها وسلوكها الفعليين. ثم أنه لايمكن لأحد أن ينكر أن تطوير وصياغة تعاليم ما، وقولبة هذه التعاليم في سياسة عملية ملموسة شيئان مختلفان. إن الصراعات المذهبية والاعتقادية والفكرية لأي عصر إنما هي انعكاس وافراز للصراعات السياسية ولتضارب مصالح الفئات الاجتماعية المختلفة التي تكتب بصراعاتها هذه تاريخ مرحلتها. لهذا لايمكن اتخاذ هذه الدعوى الروحية أو تلك، هذا النظام القيمي أو ذاك، كذلك لايمكن اتخاذ المجادلات المذهبية والسجالات الهجائية الحزبية كمعيار أساسي في تقييم المحتوى الأساسي لعملية تطور اجتماعي ما. بل على العكس لابد أولاً من فهم الطابع الاجتماعي للمرحلة التاريخية المعنية حتى نتمكن بعد ذلك من فهم وترتيب فكر وروح هذه المرحلة. (غني عن القول هنا أن العلاقة بين الجانبين علاقة تفاعل متبادل، ولكن الاقرار بهذه التبادلية في التأثير لايلغي ضرورة ترتيبها وتحديد الأولي فيها. بدون ذلك تصبح المعايير فضفاضة ومائعة).

ويعود السبب الثاني إلى الخلط بين المسائل المبحوثة نفسها. إن كل عملية تطور اجتماعي تتضمن موضوعات وقضايا مختلفة ومترابطة. ولكن مع ذلك لابد من التخصيص والفصل حتى يتم استيعابها وفهمها. لذلك لابد للباحث من التعريف الدقيق لموضوع بحثه وتخصيصه وحَدّه وبالتالي من طرحه ومعالجته في علاقاته الخاصة المناسبة له. إن المحاولات الشائعة في الأدبيات لربط موضوعات مختلفة في بحث واحد يلغي خصوصية كل موضوع، إذ يُعالج هذا في سياق علاقات أشمل وأعم، الأمر الذي يُعسّر الحصول على معايير مناسبة مكافئة تمسك تماماً تفرّد هذا الموضوع وتميزه عن غيره دون أن تنكر ارتباطه بها.

موضوع هذه الدراسة هو عملية تكوين الدولة العربية الإسلامية الأولى. وهذا يعني **التحليل التأريخي المفصل لأحداث صدر الإسلام حتى تلك اللحظة التاريخية التي تبلورت فيها مقومات مؤسسة سلطوية مركزية، ذات كيان خاص بها، مفصولة عن الارتباطات القبلية، واعية لنفسها، لها مصالحها الخاصة، مستقلة في قرارها ومالكة لجميع الأدوات اللازمة لتحقيقه بغض النظر عن التوازنات والمصالح القبلية. تحاول هذه الدراسة التركيز الكامل على هذا الموضوع. لذلك فهي مضطرة لإهمال الجوانب الثقافية والدينية والاقتصادية المحضة من تاريخ صدر الإسلام. كذلك فقد أهملت المرحلة المكية من الدعوة الإسلامية، لأننا نعتقد أن الممارسة السياسية الفعلية للرسول بدأت بعد هجرته إلى يثرب.. وأما في مكة فقد اقتصرت الدعوة على الوعظ والتبشير، ولم تستطع أن تتحول لقوة مادية سياسية. إن هذه الدراسة ستحاول البرهنة على الموضوعات الثلاث الآتية.**

أولاً: إن الممارسة السياسية للرسول العربي الكريم منذ 622 وحتى 632 م لم تتخطَّ حدود النظام القبلي ولم تخلق إلا اتحاد قبلياً تقليدياً ضعيفاً. وبحكم ذلك فإن القرآن الكريم لم يقدم أية نظرية إسلامية في الحكم والدولة. سنكرس الباب الأول لهذه الموضوعة.

ثانياً: إن الموجة الأولى للفتوحات الإسلامية رسخت ووطدت ووسعت الاتحاد القبلي الإسلامي من جانب وخلقت في ذات الوقت المقدمات المادية الضرورية لتجاوزه وتأسيس سلطة دولة عربية إسلامية مركزية. سنقوم في البابين الثاني والثالث بمعالجة هذه الموضوعة.

ثالثاً: إن المحتوى التاريخي للأزمة الأولى في حياة الأمة الإسلامية، للثورة ضد عثمان والقتال بين علي ومعاوية، كان الانتقال من الإدارة القبلية إلى الإدارة السلطوية المركزية للأمة. وقد تمخَّض عن هذا الانتقال تأسيس أول دولة عربية إسلامية على يد معاوية بن أبي سفيان. سنخصص الباب الرابع لهذه الموضوعة.

لايمكن فهم هذه الموضوعات الثلاثة إلا في وحدتها، لأنها سوية تقدم السبيل لفهم عملية تطور متكاملة، دون تقسيمها وتجزئتها بصورة اعتباطية. والبرهان على هذه الموضوعات الثلاث يتطلب بتقديرنا الإجابة على التساؤلات الثلاثة الكبرى الآتية:

أولاً ـ ماهي المعايير الاجتماعية التي شكلت المنطق والناظم لسياسات وممارسات ذوي الأمر في هذه المرحلة، وخصوصاً الرسول والخلفاء، وماهي الدوافع الحقيقية والأهداف الفعلية لهذه السياسات والممارسات؟

ثانياً ــ كيف، ومن خلال أية أحداث وتطورات، توقفت القبيلة عن كونها جسماً سياسياً وحقوقياً مستقلاً؟

ثالثاً ــ كيف كان الشكل التاريخي الملموس التي فقدت فيه الأعراف والقيم القبلية سيادتها في إدارة الشؤون العامة للأمة وأصبحت خاضعة لمعايير جديدة مغايرة تضعها الخلافة المركزية؟

إن هذه التساؤلات الثلاثة بالغة الأهمية لهذه الدراسة لكونها تمس جوهر الرؤية المنهجية للبحث، وهو أنه لايمكن الحديث عن دولة إسلامية مركزية إلّا في حال توفر شرطين. الشرط الأول هو إزاحة الأعراف والقيم والمعايير القبلية عن السيطرة والتحكم على الإدارة العامة لشؤون الأمة. والشرط الثاني هو كفّ القبيلة أو الوحدة القبليّة عن أن تكون القاعدة الاجتماعية للدولة، أي كف الوحدة القبلية عن أن تكون جسماً سياسياً وشخصاً حقوقياً. لذلك فإن الدولة كمؤسسة فوقية تبدأ هناك، حيث يتحقق هذان الشرطان على أرض الواقع. ومن المفهوم أن تحققهما لايعني نهائياً محو السلوكيات القبلية بأسرها عند الأفراد والجماعات. فهذه يمكن لها بالطبع أن تبقى فاعلة في إطار نمطٍ تشكيلة سياسية جديدة للأمة. ولكن الهام أن هذه السلوكيات، بما تتضمنه من معايير وقيم، تنتهي كشارع وكحامل لمؤسسة الدولة الفوقية. من الواضح أنه لايمكن دراسة التطور السياسي والاجتماعي لمجتمع صدر الإسلام إلّا بعد فهم خصوصية ومميزات التنظيم القبلي، بعاداته وأعرافه وطباعه وقيمه وأنماط العيش المرتبطة به. لهذا فإننا قد استعنّا في إنجاز هذه الدراسة بجملة من الأدبيات الهامة التي كرسها أصحابها للبحث التاريخي والاجتماعي لنمط الحياة القبلي، كموضوع بحثي مستقل. ولعله من المفيد الإشارة بسرعة إلى هذه الأدبيات.

في البدء نذكر المؤلف الهام للألماني أوبنهايم «البدو» المؤلف من ثلاث أجزاء. (قارن: M.F.von Oppenheim, Die Beduinen, Bd II, Leipzig 1943 Bd. III, Wiesbaden 1952) للأسف لم نتمكن من الإطلاع على الجزء الأول.

يتضمن هذا العمل احصاء واسع شامل لكل المجموعات القبلية التي كانت تعيش في القسم الآسيوي للعالم العربي أثناء فترة إقامة الكاتب في هذه المنطقة، أي الأربعينات من هذا القرن.

الجزء الثاني يعالج العشائر والقبائل في فلسطين، شرقي الأردن، سيناء والحجاز، في حين يعالج الجزء الثالث قبائل العراق والحجاز ونجد. في استعراضه لهذه القبائل يحاول الكاتب تقديم لمحة حيّة عن حياة هؤلاء البدو وطريقهم في العيش. وفي مقدمة كل فصل

قدم المؤلف عرضاً سريعاً ومكثفاً للتاريخ القبلي للمنطقة التي تشكل مادة البحث في الفصل المعني. إن الطابع الأساسي لهذا العمل إحصائي وسردي. لكن متابعته لمجموعات قبلية كثيرة في مناطق متعددة في حاضرها وماضيها تسمح بتشكيل صورة حسنة وغنية عن دور البدو في التاريخ العربي الإسلامي.

يثير كاشكِل في عمله «أهمية البدو في تاريخ العرب» مسألة الدور الذي لعبته القبائل البدوية العربية في صياغة التاريخ الإسلامي. (قارن W.Caskel, Die Bedeutung (der Beduinen in der Geschichte der Araber. Köln, Opladen 1952 في البدء يوجز المؤلف القول في تصويره للبيئة الطبيعية والثقافة للحياة البدوية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 8). بالإنطلاق من تعريفه للبيئة يستعرض المؤلف الملامح الأساسية للتركيبة القبلية وللعلاقات الاجتماعية الأساسية المرتبطة بها. ثم يتم الانتقال بعد هذا لتعريف التفاعل المتبادل بين ظهور الإسلام وهجرة وتوسع القبائل: هجرتهم من شبه الجزيرة ومن صحرائهم، وتوسعهم في أراضي الدولتين الفارسية والبيزنطية. في هذا السياق يبرز كاشكِل أن بداية تحول القبائل العربية إلى شعب عربي ارتبطت عضوياً بهذه الهجرة والتوسع. فالأحلاف القبلية الجاهلية كانت رمزية أكثر من كونها فعلية، لكنها أصبحت واقعاً مُعاشاً في الأمصار الجديدة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 10). بعد ذلك يوجز المؤلف نشوء حلف القيسيين وحلف الكلابيين في الشام. ويشرح أهميتهما ودورهما في الحياة السياسية في العصر الأموي. بذات الوقت يشير كاسكل إلى أن نشوء نظرية الأنساب العربية ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بهذا التطور الجديد في الحياة القبلية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص11). في نهاية العمل يحاول الباحث أن يتطرق لإشكالية تكرار موجات الهجرة البدوية في التاريخ الإسلامي، متطرقاً للهجرة البدوية الثانية، هجرة بني سُليم وبني هلال إلى المغرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، والموجة البدوية الثالثة بشخص الحركة الوهابية في القرن الثامن عشر. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 18 ومايليها).

يمكن اعتبار دراسة الوردي «في سوسيولوجيا البداوة» من خير أعمال علم الاجتماع العربي حول هذا الموضوع. في هذه الدراسة يربط المؤلف ربطاً أصيلاً بين نظرية ابن خلدون في التحضر والعمران وبين الأساليب والطرق الحديثة لعلم الاجتماع، وينطلق من

هذا لدراسة المجتمع العراقي كممثلاً عن المجتمع العربي عموماً. (قارن: A. al - Wardi Die Soziologie des Nomadentums, Studie Übev die irakische Gesellschaft, Hrsg. H. Maus / F. Benseler, Darmstadt/ Neuwied 1972 صدرت هذه الدراسة باللغة العربية في بغداد سنة 1965). في هذا العمل يطرح الباحث التناقضات الاجتماعية والثقافية للمجتمع العراقي للجدل والنقاش. بالانطلاق من قناعته العميقة بأن دور البداوة في تاريخنا العربي كان دوراً خطيراً وهاماً، يكرس الوردي الفصول الأربعة الأولى من دراسته لشرح الملامح الأساسية للثقافة وللحياة البدوية. في هذا السياق يسلط المؤلف الأضواء بصورة خاصة على النظام القيمي الخاص بالبداوة وعلى اسقاطاته السلوكية العملية، خصوصاً في المجالين السياسي والاجتماعي. على خلاف ابن خلدون يرى الوردي أن جوهر الثقافة والسلوك البدويين لايكمن في العصبية وإنما في «التغلب» (قارن: نفس المصدر السابق، ص 68). وهو يشتق مجمل السلوكيات البدوية من هذا الأصل، والتي يوجزها في ثلاث سلوكيات أساسية: العصبية، الغزو والمروءة. ويؤكد الباحث أن كل العقلية والسلوكية البدوية تدور حول هذه المحاور الأربعة: التغلب وفروعه الثلاث. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 56 ومايليها).

كنا قد أشرنا سابقاً لدراسة احسان النص «العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي». ويمكن اعتبار هذه الدراسة من أوسع البحوث في دور العامل القبلي في التاريخ العربي الإسلامي. لكن طريقة النص ليست سوسيولوجية، كما هو الحال عند الوردي، وإنما تأريخية وتمتاز طريقة النص باطلاعها واستنادها الجيد على المصادر.

يكرس المؤلف الجزئين الأولين من كتابه لدراسة تاريخ القبائل العربية من الجاهلية وحتى نهاية العصر الأموي. وهو لايكتفي بالسرد والإحصاء، وإنما يحاول معالجة المادة التاريخية منهجياً ونظرياً. لذلك فإن دراسة النص تتكامل بصورة جيدة مع دراسة الوردي: فما أسسه الثاني سوسيولوجياً، استعرضه الأول تأريخياً. يعالج النص في الفصل الأول نظرية الأنساب العربية ويصرح أن الأنساب العربية، كما تبلورت وشاعت في العصر الأموي، لا أساس تاريخي لها ولاترجع نهائياً للواقع التاريخي القبلي في العصر الجاهلي. (قارن: النص، ص 33 ومايليها). وعلى الرغم من أن هناك نواة تاريخية لها، إلا أنها بجملتها اختراع لاحق وتصورات اقتضتها ضرورات الصراعات السياسية في العصر الأموي. ينتقل الباحث في الفصل الثاني لتحليل البناء القبلي والعصبية القبلية. ويعرف الباحث هنا القبيلة على أنها جماعة إنسانية ترتبط فيما بينها برابطة الدم. فالقبيلة هي مجموعة من الأسر تجمع بينها أواصر الرحم وتلتقي أنسابها عند أب مشترك. والفرد في

القبيلة لايخضع للأسرة وإنما للمنظمة التي تسمو عليها، وهي القبيلة. فوحدة القبيلة تتعلل بوحدة الدم ووحدة المصلحة المشتركة. لهذا فقد كانت القبيلة في الجاهلية أشبه «بدولة مصغرة» لأنها وحدة سياسية واجتماعية ودينية، لأن كل قبيلة كانت تنفرد بإله خاص بها. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 57 ومايليها). وأما الائتلافات والتجمعات القبلية فكانت تستند إلى الحلف أو إلى الموادعة. (قارن نفس المصدر السابق، ص 80 ومايليها).

يكرس النص الفصل الثالث للبحث في المجتمع الجاهلي: مواطن القبائل وأيامها. قيمة هذا الفصل تكمن في الإحصاء المفند المدعم بإطلاع واسع على المصادر لأهم الحروب والتحالفات القبلية في الجاهلية. لقد استطاع الباحثُ هنا الاقناع أنه لايمكن فهم القتال بين القبائل على أنه محصلة علاقات القربى فقط. فأيام العرب ولدتها أيضاً تضارب المصالح المعاشية للقبائل.

خصص المؤلف الفصل الرابع لدراسة موقف الإسلام من العصبية القبلية. يقول النص هنا أن اعتناق الإسلام والهجرة إلى الأمصار والفتوحات أدخلت تعديلات نوعية على البناء القبلي نفسه وعلى العصبية القبلية. ومن أبرز هذه التعديلات تسريع عملية تجمع القبائل في الحواضر وبالتالي تأسيس تحالفات قبلية واسعة بما فيها ظهور بواكير العصبية الواسعة بين العدنانية والقحطانية، وكذلك اندماج العصبية القبلية بعصبيات جديدة لاتقل عنها أهمية مثل العصبية الدينية والعصبية الحزبية والعصبية الاقليمية (قارن: نفس المصدر السابق، ص 193 ومايليها).

في الفصل الأول من الباب الثاني يبحث النص في العلاقة التاريخية بين الهجرات القبلية والفتوحات. وهو يؤكد في هذا السياق أنه كان لهذه الهجرات الجماعية آثار بعيدة المدى في حياة العرب الاجتماعية عامة وفي المجتمع القبلي خاصة. «ومن أبرز هذه الآثار انتقال مركز الاحتكاك القبلي من ربوع الجزيرة العربية إلى هذه المواطن الجديدة ولاسيما العراق والشام وخراسان. ومنها اتساع نطاق التجمع القبلي في إطار روابط النسب الواسعة كالعدنانية والقحطانية، والمضرية والربعية. ومنها تصدع الوحدة القبلية، لأن القبيلة الضخمة العدد قلّما كانت تنزل برمتها في موطن واحد، وإنما كانت تتفرق بطونها في مواطن متعددة...» (قارن: نفس المصدر السابق، ص 212). ويوضح المؤلف أن الهجرات القبلية كانت غير مخططة أو منسقة، ومن هنا صعوبة تحديد مواطن القبائل في الأمصار المحدثة والأقطار المفتوحة. ومع ذلك يقدم المؤلف هنا عرضاً قيماً لمواطن القبائل ومنازلها وتجمعاتها في الكوفة وبصرة والشام وخراسان.

وأما الفصول الأخرى من هذا الباب فيخصصها النص للبحث في دور القبائل في

عهد الدولة الأموية والدواعي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لحروبها ومنازعاتها وتأثيرات ذلك على الخلافة وسياساتها.

ومن البحوث المفصلة المخصصة للحياة القبلية في العصور الإسلامية الأولى دراسة **عبد الله خورشيد البري** «القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة» (قارن: عبد الله خورشيد البري، القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، القاهرة 1967).

إن الجانب الهام في هذا العمل هو محاولة المؤلف إعطاء صورة حية مفصلة عن الحياة اليومية للقبائل وعن الأشكال الملموسة لتدبيرها وتنظيمها لسائر شؤونها الحياتية في الأقطار المفتوحة والأمصار الجديدة. ويولي المؤلف في هذا السياق أهمية كبرى لاستعراض قنوات الاتصال التي كانت تربط يومياً بين القبائل العربية المهاجرة والسكان الأهليين في المناطق المفتوحة ويحاول تحليل التأثيرات المتبادلة بين هؤلاء وهؤلاء. (قارن: نفس المصدر السابق، ص45 ومايليها). أما القسم الأساسي من هذه الدراسة فهي عبارة عن تصنيف شامل لمجموع القبائل والبطون العربية التي هاجرت من شبه الجزيرة إلى مصر، سواء مع الفتح أو بعده، ورصد تحركات هذه القبائل وهجراتها الداخلية ضمن مصر واستقرارها في الأكوار والمقاطعات المختلفة. (قارن نفس المصدر السابق، ص 61 ــ 244). وقد أحصى البري مايقارب 244 وحدة قبلية.

في الباب الأخير من عمله هذا يحاول الباحث البحث في التنظيم الداخلي للحياة القبلية في المجتمع المصري. في هذا السياق يسلط البري الأضواء على البنية الاجتماعية القبلية ويعرف القبيلة على أنها نظام اجتماعي له أسُسُه وقوانينه وتقاليده وأعرافه وعلى أنها شخصية تتميز عن غيرها من النظم الاجتماعية كالطائفة أو الطبقة أو الأمة بضروب خاصة من السلوك في معاملاتها الحياتية والمعاشية المختلفة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص227). يشير المؤلف إلى أن الصراعات القبلية بين مضر واليمن في الولايات الشرقية من الخلافة في العصر الأموي لم يكن لها أثر يذكر في مصر. بل على العكس من ذلك فإن سلسلة من الأحلاف قد قامت بينهم في مصر على أساس وحدة المصالح المشتركة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 237). وفي هذا إشارة واضحة أن المظاهر العامة للسلوك القبلي في مصر لم تحكم بعلاقات القربى مع القبائل في الكوفة والبصرة والشام، وإنما بالظروف الحياتية الملموسة في مصر نفسها ومانجم عنها من ائتلاف أو تضارب في المصالح. لهذا لم

تنقل لوحة الصراع القبلي السياسي في شرق الخلافة بصورة آلية إلى غربها. فحيث كانت مضر وربيعة تتقاتلان في الكوفة والبصرة والشام، كان يسود بينهما التحالف في مصر. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 225 ، 237).

وأخيراً نود أن نشير إلى دراسة **جودة** «الجوانب الاجتماعية والاقتصادية في حياة الموالي في العصور الإسلامية الأولى». (قارن:

J. Juda, Die sozialen and wirtschaftlichen Aspekte der Mawali in der frühislamischen Zeit, Tübingen 1983.

يركز المؤلف هنا على دراسة التركيبة الاجتماعية القبلية، وخصوصاً بنية العلاقات الاجتماعية الأساسية ضمن القبيلة وبين القبائل المختلفة. ويبحث جودة هنا بصورة خاصة في علاقة الولاء القبلي في شكلها الأصلي الجاهلي وفي صورة تطورها جراء الهجرة والفتوحات وحتى نهاية الدولة الأموية. في الفصل الأول يدرس الباحث الولاء القبلي الجاهلي ويفصل في أشكاله المختلفة مثل ولاء القربى، (قارن: نفس المصدر السابق، ص 1). ولاء الحلف، (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2). ولاء الجوار، (قارن: نفس المصدر السابق، ص 19). وولاء العتق (قارن: نفس المصدر السابق، ص 22). في تحليله لهذه الأشكال من الاتصال الاجتماعي ضمن النظام القبلي يصل المؤلف إلى النتيجة أن مايجمع الوحدة القبلية الأساسية ليس وحدة الدم وحسب، وإنما ايضاً وبصورة متكافئة وحدة المصالح المعاشية المشتركة. بل يذهب هذا الباحث إلى أبعد من ذلك ويقول أن قوام الوحدة القبلية الأساسية هو أساساً وحدة المصالح وأن القبائل كانت تتألف على الأغلب من أسر وأفراد وتجمعات لاتوجد بينها روابط القربى الدموية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 23 ومايليها). وفق تقديرات المؤلف كانت أشكال الولاء المختلفة، مدعمة بروابط القربى الدموية، الوسيلة الأساسية لتشكيل التحالفات والتجمعات القبلية الكبيرة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 26 ومايليها). يفصل جودة كثيراً في تحليل التعديلات التي طرأت على الولاء القبلي نتيجة الدخول في الإسلام والمشاركة في الفتوحات. ويصل هنا إلى نتيجة مفادها أن علاقة الحلف كانت العلاقة الأساسية بين القبائل في الأمصار المفتوحة. وأما الموالي فقد تم ضمهم للتحالفات والتجمعات القبلية عبر علاقتي ولاء التباعة وولاء العتاقة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص68 ، 172). ويرى المؤلف أن أحد أهم التناقضات التي أودت بدولة بني أمية كانت تكمن في التحالفات القبلية العربية وعلاقتها سواء مع مواليها أو مع الدولة الأموية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 151 ومايليها).



الباب الأول

تأسيس الاتحاد القبلي الإسلامي

ـ تكوين الأمة في المدينة 622 ـ 632م



بدأ التاريخ السياسي للإسلام مع هجرة الرسول العربي الكريم محمد بن عبد الله من مكة إلى يثرب في سنة 622 م. وتكمن خاصة هذه الفترة المدنية من الدعوة في الاندماج الوثيق بين الجانبين الديني والدنيوي، أي في التشابك الأصيل بين العوامل الروحية ـ الدينية وبين العوامل السياسية ـ الاجتماعية. فتاريخ هذه الفترة هو من جانب تاريخ تطور بشري ينطبق عليه كل ماهو عام وشامل للتاريخ الإنساني. ولكنه من جانب آخر تاريخ ديني محض، حدث فيه التنزيل وعاش فيه وقاده الرسول واكتمل فيه دين سماوي جديد.

إننا في هذا الباب نجرِّد كاملاً من الجانب الديني للتاريخ المدني ونركز كاملاً على محاولة استيعاب أحداث وتطورات هذه الفترة كعملية تطور تاريخي إنساني محض. ونحن ندرك طبعاً خطورة هذا الفصل، ولكننا نؤكد ضرورته المنهجية حتى تتاح الفرصة لفهم الأرضية الاجتماعية للدعوة الإسلامية. إن الغاية الوحيدة من البحث في هذا الباب هي إدراك الحقيقة التاريخية للممارسة السياسية الفعلية للأمة الإسلامية الناشئة على أرضية ارتباطاتها العضوية مع بيئتها الاجتماعية، أي مع المجتمع القبلي الجاهلي في مكة وشبه الجزيرة. سيتم في هذا الباب تسليط الأضواء على مختلف نواحي النشاط السياسي للرسول والفعل السياسي للجماعة الإسلامية طور التكون، وذلك حتى نهاية خلافة أبي بكر الصديق بغيةَ الإمساك بالعلاقة التاريخية الجوهرية التي يرتكز عليها تعاقب الأحداث الخطيرة لهذه الفترة الزمنية. لتحقيق هذا الغرض سيتم التفصيل في الشرح والتعليق على الطبيعة التاريخية الملموسة للعلاقة بين نواظم ودوافع السياسة الإسلامية وبين النواظم والضوابط العامة للبنية الاجتماعية المحيطة.

سنحاول في هذا القسم من الدراسة البرهان التأريخي على موضوعتنا الرئيسية في أن الغاية القصوى للنشاط السياسي للرسول انحصرت في خلق ائتلاف قبلي واسع سلمي

تحت ظل شروط المعيشة البدوية السائدة. إن تجمع قبائل عربية متعددة وتوحدها السياسي بدخولها الدين الجديد وتسليمها لزعامة الرسول المكي كان موضوعياً تأسيساً لتحالف قبلي تقليدي في شبه الجزيرة، لأنه لم تكن تتوفر المقدمات الموضوعية الضرورية والأسس المادية الحضارية اللازمة للانتقال إلى أشكال أرقى في التنظيم الاجتماعي، طالما أن الشروط الحياتية والظروف المعاشية للقبائل العربية في مجتمعها الصحراوي بقيت في جوهرها ثابتة لم تتغير. فالدعوة الأخلاقية للقرآن لم تلغِ السيادة الفعلية للنظام القيمي القبلي، وبقيت الوحدة القبلية الخلية الاجتماعية الأساسية والقاعدية لكيان الأمة الإسلامي، سياسياً وحقوقياً.

الفصل الأول

بدايات تأسيس الاتحاد القبلي الإسلامي
ـ نظام الصحيفة وظهور الأمة ـ

مادة البحث في هذا الفصل هي الأحداث التي عقبت الهجرة مباشرة والتي أوصلت لمعاهدة الصحيفة في يثرب/ المدينة. ففي هذه السنوات الأولى للهجرة ومن خلال الصحيفة تم وضع حجر الأساس في تشييد الجماعة الجديدة التي عرفت بالأمة. لذلك فإن استيعاب هذه الفترة يقدم المفتاح لفهم كامل التطور الذي جرى في المدينة وماحولها حتى وفاة الرسول ومبايعة أبي بكر الصديق. ولكن لتحقيق هذا الغرض لابد أولاً من التطرق للظروف الملموسة في يثرب التي مكنت أساساً الهجرة وسمحت بتوقيع معاهدة الصحيفة. لهذا سنقوم بتكريس الفقرة القادمة لهذه المسألة حتى يتسنى لنا الانتقال بعد الانتهاء منها للتشريح الكامل لكيان الأمة طور التكون.

1 ـ النزاع القبلي في يثرب بين الأوس والخزرج والبحث عن حكم

إن سيرة الرسول في مكة (610 ـ 622م) بقيت سيرةَ وعظٍ وتبشير ديني وأخلاقي ولم يتسنَّ لها الانتقال للفعل السياسي المادي. من خلال الهجرة إلى يثرب حدث الانتقال إلى الممارسة السياسية. فتاريخ يثرب وظروفها الخاصة قبل الهجرة مباشرة خلق الإمكانية لتحويلها إلى قاعدة وموطن للدين الجديد. في تاريخها الأول كانت يثرب واحة خصبة سكنتها مجموعة من القبائل اليهودية ومارست فيها الزراعة. (قارن: ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الأول، ص286 ، اليعقوبي، الجزء الأول، ص 232). بعد انهيار سد مأرب

وسيل العرم قامت مجموعة من القبائل اليمنية الجنوبية، قبائل الأوس والخزرج، بمغادرة أراضيها والهجرة شمالاً حتى استوطنت في يثرب الأمر الذي لزم بالضرورة قتال ضاري بينهما وبين القبائل اليهودية. إلا أن الأوس والخزرج استطاعتا اخضاع اليهود والسيطرة على يثرب. (قارن: ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الأول، ص 287 ، اليعقوبي، الجزء الأول، ص 232). من خلال هذا الانتصار انتقل النزاع القبلي في يثرب بصورة آلية إلى نزاع بين المستوطنين الجدد، بين الأوس والخزرج. ومن المعلوم في المصادر أن تاريخ يثرب كان تاريخ القتال المستمر بين الأوس والخزرج على السيادة والسيطرة. يذكر اليعقوبي الكثير من الأيام بين هاتين القبيلتين كيوم الصُّفينه، ويوم وفاق بني خَطْمَه، ويوم حاطب بن قيس، ويوم الدار، ويوم البقيع وغيرها وغيرها. وقد كان يوم بعاث الضاري قد جرى قبل الهجرة بفترة قريبة جداً. (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص36).

إن هذه القتالات المستمرة قد خلقت حالة فظيعة من الفوضى وأضعفت الطرفين المتقاتلين إضعافاً شديداً. ويبدو أن يوم بعاث، الذي جرى في السنة الخامسة قبل الهجرة، قد أحدث تصدعاً شديداً في الحياة العامة في يثرب وسبب خسائر جدية عند الجميع. (قارن: ويلفنسون: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، القاهرة 1927، ص 51 ومايليها). ومنذ هذا التاريخ تسعى الأوس والخزرج لانهاء هذه الحالة وخلق نوع من الأجواء السلمية التي تسمح بحياة عادية في يثرب. لهذا الغرض أخذ اليثربيون يبحثون عن حَكَم يتوسط بينهم. «فلما ضرستهم الحرب وألقت بَرْكَها عليهم وظنوا أنها الفناء واجترأ عليهم بنو النضير وقريظة وغيرهم من اليهود خرج قوم منهم إلى مكة يطلبون قريشاً لتقويمهم وعزّوا فاشترطوا عليهم شروطاً لم يكن لهم فيها مقنع وكان المشترط عليهم أبو جهل بن هشام المخزومي» (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 37). وحول هذه النقطة يشير الطبري أيضاً إلى أنه بعد بعاث، كثيراً ماكان يأتي أهل يثرب من الأوس والخزرج إلى مكة يطلبون إما الحلف مع قريش أو الوساطة منها. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثاني، ص 1208). ويذكر اليعقوبي أنه لما سأمت الأوس والخزرج من قريش التجؤوا إلى ثقيف في الطائف، لكن ثقيف ردتهم خائبين. (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 37).

مما لاشك فيه أن التقاء بعض وفود الأوس والخزرج بالرسول أثناء الحج في مكة ومبايعة العقبة الأولى والعقبة الثانية لاتخرج أبداً عن هذه المساعي العامة القديمة للعثور على وسيط وحَكَم. إن كل الإشارات في المصادر حول هذا الموضوع لاتترك مجالاً للشك في أن الدوافع الحقيقية لدعوة بعض من الأوس والخزرج للرسول هي نفس الدوافع السابقة التي

قادتهم إلى قريش وثقيف. ولم يكن هذا سلوكاً جديداً عند العرب. فكثيراً ماكانت العرب تلجأ إلى كهنة أو شخصيات ذات هيبة ونفوذ لحل خلافاتها والتوسط في منازعتها وذلك حين يفضي القتال بينها إلى مأزق وطريق مسدود. يقول اليعقوبي: «وكان للعرب حكام ترجع إليها في أمورها وتتحاكم في مناظرتها ومواريثها ومياهها ودمائها لأنه لم يكن دين يرجع إلى شرائعه فكانوا يحكّمون أهل الشرف والصدق والأمانة والرئاسة والسن والمجد والتجربة». (قارن: اليعقوبي، الجزء الأول، ص299). وهنا يذكر اليعقوبي أسماء عشرات الحكام منهم عبد المطلب وحرب بني أمية والزبير بن عبد المطلب وعبد الله بن جدعان والوليد بن المغيرة المخزومي، وجميع هؤلاء كانوا من قريش. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 300). وهكذا رأى رهط من الأوس والخزرج في شخصية الرسول حَكَماً لمساعدتهم في فض منازعاتهم. وروايات ابن هشام التي تشرح حادثة الهجرة هي المستند المصدري الأصلي الذي نعتمد عليه هنا والذي اعتمدتْ عملياً عليه سائر أعمال المؤرخين المسلمين القدماء.

يذكر ابن هشام أن محمداً كان يعرض نفسه في المواسم على قبائل العرب. (قارن: ابن هشام، الجزء الأول، ص 281 ومايليها). وفي موسم الحج من سنة 620 م التقى به رهط من الأوس والخزرج فدعاهم الرسول إلى الإسلام وتلا عليهم القرآن. أدرك هؤلاء الستة الفرصة الكبرى في عرض الرسول عليهم وقالوا له: «إنا قد تركنا قومنا ولا قَوْمَ بينهم من العداوة والشر مابينهم فعسى الله أن يجمعهم بك». (قارن: ابن هشام، الجزء الأول، ص286). ووعدوا الرسول أن يبحثوا الأمر مع قومهم وأن يخبروه بالجواب في الموسم القادم للحج. كانت هذه الخطوة الأولى التي قادت في السنة التالية إلى بيعة العقبة الأولى، حيث بايع تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس الرسول «على أن لانشرك بالله شيئاً ولانسرق ولانزني ولانقتل أولادنا ولانأتي ببهتان نفتريه بين أيدينا وأرجلنا ولانعصيه في معروف وإن غشيتم شيئاً من ذلك فأخذتم بحده في الدنيا فهو كفارة وإن سُترتم عليه إلى يوم القيامة فأمركم إلى الله إن شاء عذبكم وإن شاء غفر لكم». (قارن: ابن هشام، الجزء الأول، ص 288 ومايليها، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1213). لقد عُرفت هذه البيعة ببيعة النساء. وفي هذه التسمية دلالة واضحة على طابعها المعنوي المحض. فهي لم تتضمن أية تعهدات بنصرة الرسول وذلك لأن أغلبية الأوس والخزرج بقيت بعيدة عن هذا الحدث ولم تكن هيبة وقوة المبايعين كافية للإقدام على تعهد خطير كهذا.

وقد احتاج الأمر إلى سنة أخرى حتى استطاع أصحاب العقبة الأولى تحريك أوساط هامة في يثرب لمعاهدة الرسول المكي ومبايعته. وهكذا حدثت في سنة 622 بيعة العقبة

الثانية. ومن المفيد الإشارة إلى أن القيمة الكبرى لبيعة العقبة الأولى كانت في السماح لداعي الرسول، مصعب بن عمير بن هاشم بن عبد مناف، بالدعوة في المدينة، حتى أصبح يُعرف بالمُقرئ وحتى «لم تبقَ دار من دور الأنصار إلا وفيها رجال ونساء مسلمون». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1216). وكان حضور مصعب بعد بيعة النساء ضرورياً «وذلك أن الأوس والخزرج كره بعضهم أن يؤمّه بعض». (قارن: ابن هشام، الجزء الأول، ص 290) هذا يعني أن العداوة بين الأوس والخزرج لم تكن تسمح للمسلمين منهم بتعيين إمام مشترك يؤمهم في الصلاة. فلم يكن لأوسي أن يصلي في إمامة خزرجي، وبالعكس.

قام سبعون رجلاً وامرأتان ببيعة العقبة الثانية. وهذه البيعة أخذت طابعاً آخراً. فقد كانت هذه بيعة حرب، مما يدل على أن شخصيات يثربية هامة قد انزاحت لاختيار مبايعة الرسول، مثل سعد بن معاذ وأسيد بن حُضير. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 290). وكان مما جاء في نص البيعة : «أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم» و«الدم الدم والهدم والهدم أنتم مني وأنا منكم أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم» (قارن: نفس المصدر السابق، ص 393 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص1220). وكان من ضمانات هذه المعاهدة، أو هذا الحلف، تعيين النقباء. وهذا أيضاً تقليد كان شائعاً في حياة العرب حيث يقوم وجهاء القوم المتعاقدون بكفالة العهد أمام الطرف الآخر. وهكذا طلب الرسول من الحضور المبايع اخراج اثني عشر نقيباً ليكونوا على قومهم بما فيهم فأخرجوا إليه تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس. (قارن: ابن هشام، الجزء الأول، ص 393 ومايليها). يشير ابن سعد في رواياته أن عم الرسول، العباس بن عبد المطلب، قد صاحبه أثناء بيعة العقبة الثانية. فلم يكن لبيعةٍ كهذه أن تقتصر على شخص الرسول وحسب، بل كان لابد من حضور ممثل عن أهله وعشيرته ليكونوا أيضاً شاهدين وداعمين وممثلين. وقد خطب العباس هنا خطبة ذكر فيها: «يا معشر الخزرج انكم قد دعوتم محمداً إلى ما دعوتموه إليه ومحمد من أعز الناس في عشيرته يمنعه والله منا من كان على قوله ومن لم يكن منا على قوله يمنعه للحسب والشرف وقد أبى محمد الناس كلهم إلا غيركم فإن كنتم أهل قوة وجلد وبصر بالحرب واستقلال بعداوة العرب قاطبة ترميكم عن قوس واحدة فارتؤوا رأيكم وائتمروا بينكم ولاتفرّقوا إلا عن ملأ منكم واجتماع فإن أحسن الحديث أصدقه». (قارن: ابن سعد، المجلد الأول، الكتاب الأول، ص 149). وقد أكد المبايعون للعباس أنهم يقبلون محمداً على «مصيبة الأموال وقتل الأشراف»، وفي هذا تدعيم للطابع الحربي للبيعة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 149). وهكذا تكون بيعة

العقبة الثانية قد فتحت السبيل لانتقال الرسول إلى يثرب وتركه لعشيرته، لأن بني هاشم كانوا يحمونه في مكة من إيذاء وشرور قريش، وبيعة النساء وحدها لم تكن كافية لترك حماية العشيرة والانتقال ليثرب. أما البيعة الثانية فقد وفرت الضمانات الكافية لحمايته ونصرته في حال الاعتداء عليه، وفي حال الاعتداء عليه فقط، مما جعل الانتقال ليثرب أمراً مقبولاً وممكناً. وهذا ماحدث فعلاً بفترة قصيرة جداً بعد بيعة العقبة الثانية.

لقد توضحت لنا الآن الملابسات الملموسة التي دعت عرب يثرب لدعوة الرسول والشريف المكي إليها. ولقد تبينت أيضاً الأسس التي سمحت بالهجرة ومكنتها. وغني عن البيان أن هذه الدوافع والأسس هي التي حددت مسبقاً الدور الاجتماعي الذي كان على الرسول أن يقوم به في مهجره. لقد قبلت الأوس والخزرج الرسول كحكم قادر على خلق أجواء جديدة من التصالح والتسالم بينهما. ولقد قام الرسول بهذا الدور خير قيام، كما توضح في إعادة ترتيبه للحياة في يثرب وفق معاهدة الصحيفة التي سوف نعالجها في الفقرة القادمة.

2 ــ الهجرة والبدء بتأسيس الاتحاد القبلي الإسلامي

ــ الصحيفة

تعتبر الصحيفة أول وثيقة سياسية للأمة الإسلامية وضعها وصاغها الرسول بنفسه. وقد وصلتنا هذه الوثيقة عن طريق روايات ابن هشام. ويجمع البحث التأريخي في صدر الإسلام، العربي والاستشراقي، على صدق هذه الوثيقة، فهي ليست موضوعة وليست محورة، بل تواترت بصورة سليمة. وتزداد أهمية هذه المعلومة إذا ما أدركنا أن الصحيفة قد صاغها الرسول في سنة 623 كنوع من الدستور الذي كان عليه أن ينظم العلاقات في المدينة على ضوء التغيرات الجديدة، أي بعد اعتناق طائفة من الأوس والخزرج للإسلام وبعد هجرة الصحابة وعيشهم في المدينة بجوار قبائل أخرى وكذلك بعد قبول عرب يثرب بالرسول كحكَم بينهم.

يمكن الترجيح أن نص الصحيفة لم ينشأ دفعة واحدة، بل على دفعات. والنص الذي وصلنا عن ابن هشام إنما هو جَمْعٌ لمجموعة من النصوص التي نشأت بصورة متوالية ويبدو لنا هذا مفهوماً إذا ماراعينا أن عشائر وبطون يثرب لم تدخل سوية نظام الصحيفة، بل في أوقاتٍ مختلفة. فلم يكن هناك هيئة في المدينة على غرار هيئة الملأ في مكة. ولهذا فكان القرار بدخول نظام الصحيفة قرار كل بطن وكل عشيرة على حدة.

(كرس الباحث الألماني شالر دراسة خاصة مفصلة في مسألة الصحيفة، نصاً وتاريخياً.
(انظر: G. Schaller, Die "Gemeindeordnung von Medina" - Darstellung eines politischen Instrumentes. Ein Beitrag zur gegenwartigen Fundamentalismus - Diskussion im Islam, Ausbuvg 1985 . قام الباحث هنا بترجمة نص الصحيفة إلى الألمانية وبتقسيمه إلى بنود متعددة ومتمايزة وبما أننا نرى أن هذا التقسيم مفيد ويسهل التعامل مع النص، فقد قمنا بتبنيه هنا). وقبل الخوض في التعليق على هذا النص، نرى أن من المفيد إيراده كاملاً. «بسم الله الرحمن الرحيم». هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.

البند الأول: أنهم أمة من دون الناس.

البند الثاني: المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند الثالث: وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تُفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند الرابع: وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند الخامس: وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند السادس: وبنو جُشَم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند السابع: وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند الثامن: وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند التاسع: وبنو النَبت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند العاشر: وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

البند الحادي عشر: وأن المؤمنين لايتركون مُفْرَحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

البند الثاني عشر: وأن لايحالف مؤمناً مولى مؤمن دونه.

البند الثالث عشر: وأن المؤمنين المتقين على من بغي منهم أو ابتغى وسيَعَة ظلم أو اثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وأن أيدهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم.

البند الرابع عشر: ولايقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولايَنْصر كافراً على مؤمن.

البند الخامس عشر: وأن ذمة الله واحدة يُجير عليهم أدناهم وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

البند السادس عشر: وأنه من تبعنا من يهود فإنه له النصر والأسوة غير مظلومين ولامتناصر عليهم.

البند السابع عشر: وأن سِلْمَ المؤمنين واحدة لايُسَالَم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.

البند الثامن عشر: وأن كل غازية غزت معنا يُعقب بعضها بعضاً.

البند التاسع عشر: وأن المؤمنين يُبيء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه.

البند العشرون: وأنه لايجير مشرك مالاً لقريش ولانفساً ولايحول دونه على مؤمن.

البند الحادي والعشرون: وأنه من اعتبط مؤمناً قتالاً عن بينه فإنه قَوْد به إلا أن يرضى ولي المقتول وأن المؤمنين عليه كافة ولايحل لهم إلا قيام عليه.

البند الثاني والعشرون: وأنه لايحل لمؤمن أقرّ بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر مُحْدِثاً ولايُؤويه وأنه من نصره أو أواه فإن عليه لعنه الله وغضبه يوم القيامة ولايؤخذ منه صرف ولاعدل.

البند الثالث والعشرون: وأنه مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد عليه السلام.

البند الرابع والعشرون: وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.

البند الخامس والعشرون: وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أَثِم فإنه لايُوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

البند السادس والعشرون: وأن ليهود بني النجار مثل ماليهود بني عوف.

البند السابع والعشرون: وأن ليهود بني الحارث مثل ماليهود بني عوف.

البند الثامن والعشرون: وأن ليهود بني ساعدة مثل ماليهود بني عوف.

البند التاسع والعشرون: وأن ليهود بني جُشم مثل ماليهود بني عوف.

البند الثلاثون: وأن ليهود بني الأوس مثل ماليهود بني عوف.

البند الحادي والثلاثون: وأن ليهود بني ثعلب مثل ماليهود بني عوف. إلا من ظلم وأثم فإنه لايوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

البند الثاني والثلاثون: وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.

البند الثالث والثلاثون: وأن لبني الشُّطيبة مثل ماليهود بني عوف وأن البرَّ دون الإثم.

البند الرابع والثلاثون: وأن موالي ثعلبة كأنفسهم.

البند الخامس والثلاثون. وأن بطانة يهود كأنفسهم.

البند السادس والثلاثون: وأنه لايخرج منهم أحد إلا بإذن محمد عليه السلام وأنه لاينحجز على ثأر جرح وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم وأن الله أبرّ هذا.

البند السابع والثلاون: وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وأن بينهم النُّصح والنصيحة والبر دون الاثم وأنه لم يأثم امرء بحليفه وأن النصر للمظلوم.

البند الثامن والثلاثون: وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.

البند التاسع والثلاثون: وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

البند الأربعون: وأن الجار كالنفس غير مُضارٍّ ولا إثم.

البند الحادي والأربعون: وأن لاتُجارُ حُرمَة إلا بإذن أهلها.

البند الثاني والأربعون: وأنه ماكان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو استئجار يُخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله (ص) وأن الله على أَتْقَي مافي هذه الصحيفة وأبَرِّه.

البند الثالث والأربعون: وأنه لاتُجار قريش ولامن نصرها.

البند الرابع والأربعون: وأن بينهم النصر على من دهم يثرب.

البند الخامس والأربعون: وإذا دُعُوا إلى صلح يصالحونه ويَلْبسَونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه وأنهم إذا دَعَوا إلى مثل ذلك فإن لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين على كل إنسان حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.

البند السادس والأربعون: وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل مالأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفه.

البند السابع والأربعون: وأن البر دون الاثم لاينكسب كاسب إلا على نفسه وإن الله على أصدق مافي هذه الصحيفة وأبره وأنه لايحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم وأن من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظَلَم وأَثَم وأن الله جار لمن برَّ واتقى ومحمد رسوله الله (ص)». (قارن: ابن هشام، الجزء الأول، ص 341 – 344).

هذا هو إذن النص الحرفي الكامل للصحيفة التي كانت وثيقة سياسية دنيوية صاغها الرسول بنفسه للتجاوب مع طموحات أهل المدينة من الأوس والخزرج في إعادة ترتيب العلاقات فيما بينهم بحيث تسود أجواء سلمية وصلحية (قبل الخوض في شرح هذا النص، ربما يكون من المفيد شرح بعض المفردات. يتعاقلون: يؤدون الدية. العاني: الآسي. المُفْرَح: المثقل بالدين والعيال. المحدِث: المثير للفوضى. يُوتغ: يثير الفساد. يبايئ: يثأر. اعتبط: قتل. قوْدبه: يُثأر منه).

تُفتتح الصحيفة بمقدمة مفادها أن المؤمنين أمة من دون الناس. وكان للفظ الأمة في لغة العرب معنيان. المعنى الأول يدل على كل جماعة من الناس ترتبط فيما بينها برباط ما، كبرت هذه الجماعة أم صغرت. فنحن نقرأ في الكثير من الآيات القرآنية أن اليهود كانوا أمة، وكذلك عاد وثمود، وأمة من المسلمين يدعون للخير، وأن الله أرسل النبيين للأمم وهكذا. (قارن: محمد فؤاد عبد الباقي، المعدم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، الطبعة الثانية، القاهرة 1988 ، ص 102). وأما المعنى الثاني للفظ الآمن فكان يدل على حالة

الإجماع والوئام والاتفاق. فقد ورد مثلاً في الآية الثالثة والعشرين من صورة الزخرف «وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءَنا على أمة وإنا على أثرهم مقتدون». ومن الواضح من روح الصحيفة أن لفظ الأمة فيها يوحّد بين هذين المعنيين.

وكانت الصحيفة معاهدة بين جميع بطون وعشائر وطوائف يثرب من المؤمنين والمشركين، من اليهود وغيرهم، من بطون الأوس ومواليهم وكذلك من بطون الخزرج ومواليهم. وهذا ينسجم تماماً مع الدور الذي كان يُرجى من الرسول أن يلعبه في المدينة. فغاية نظام الصحيفة ترتيب العيش في المدينة لجميع سكانها، وليس تدبير شؤون المؤمنين والمسلمين وحسب.

إن جميع بنود الصحيفة قائمة على الاحترام الكامل لسيادة وحدة البطون والعشائر. فكما هو مقنون في التقاليد القبلية تدخل العشيرة كشخصية حقوقية معنوية في تحالفات ومعاهدات. فالصحيفة إذن ليست عقداً بين أشخاص وأفراد، وإنما بين وحدات قبلية تُحترم سيادتها بموجب العقد احتراماً كاملاً لامساس فيه. فقد أقر النص بهذا الصدد أن كل عشيرة تبقى على ربعتها يتعاقلون معاقلهم الأولى وهي المسؤولة عن كل عقل أو فداء يطال أحد أفرادها. بذات الوقت تقر بنود الصحيفة مبدأ النصرة داخل كل وحدة قبلية. (راجع البنود 2 ـ 10 ، 25 ـ 35). إن الجديد النسبي في نظام الصحيفة هو أنها أجرت العرف القبلي على مجموعة المهاجرين من قريش. وهذه ناحية بالغة الأهمية. فقد عُومل المهاجرون جميعاً على أنهم **وحدة قبلية قرشية**، ودخلوا في المعاهدة على هذا الأساس، كما يتوضح تماماً في البند الثاني. ومن هذا يتضح أن الرابطة الدينية كانت في هذه الفترة رابطة معنوية محضة لايمكن ترجمتها إلى لغة اجتماعية متداولة ومطروقة جماعياً. لهذا لم يُجمع بين المهاجرين والأنصار على أنهم طرف واحد في هذا العقد، كما لم تُجمع الأنصار نفسها على أنها طرف واحد متعاقد. إن القضية العقدية الكبرى في الصحيفة كانت قضية التوفيق بين الاحترام المطلق للسيادة القبلية من جانب وبين الحؤول دون ممارسة هذه السيادة، كما كان الحال عليه حتى الآن، بحيث تتحول الحوادث والمشاجرات الفردية إلى قتال قبلي وأيام ضارية. لتحقيق هذا الغرض اتُفق في الصحيفة على مجموعة من الاجراءات الهامة الملزمة للجميع والتي يمكن تلخيصها بالنقاط الآتية:

1 ـ ضرورة التنسيق في عقد التحالفات. فالبند الثاني عشر يقر أنه لايجوز لطرف أن يدخل في تحالف إلا بموافقة الأطراف الأخرى. وكذلك البند السابع عشر.

2 ـ لايجوز لطرف متعاقد أن ينصر أعداء طرف متعاقد شريك في الصحيفة. هذا هو محتوى البنود الرابع عشر والخامس عشر والعشرين والثالث والأربعين.

3 ـ تلتزم جميع الأطراف المتعاقدة بنصرة بعضها في حال الاعتداء على أحدها من قبل الآخرين الذين يخرجون عن نطاق مفعول الصحيفة. هذا هو محتوى البنود الخامس عشر، التاسع عشر، السابع والثلاثين، الثامن والثلاثين، الرابع والأربعين والخامس والأربعين.

4 ـ الإقرار بمبدأ الثأر بحيث لايتجاوز فعل الثأر داعية وسببه ـ هذا إجراء أشير إليه بوضوح في البندين الحادي والعشرين والسادس والثلاثين.

5 ـ الإقرار بأن الثأر يتقيد بالنفس وأهل البيت فقط ولايطال الآخرين من أفراد البطن أو العشيرة. وقد كثرت التعيينات في نص الصحيفة لهذا الغرض، كما في البنود الخامس والعشرين، الحادي والثلاثين، السادس والثلاثين والسابع والثلاثين. فهنا يتم التأكيد على أنه «مَنَ ظَلَمَ أو أَثِم فلا يوتغ إلى نفسه وأهل بيته»، وأن من «فتك فبنفسه وأهل بيته» وأنه «لاينكسب كاسب إلا على نفسه».

6 ـ تعميم المسؤولية على الجميع في مسألة تطبيق قانون الثأر القبلي، كما تصوغ البنود الثالث عشر والحادي والعشرين والثاني والعشرين. فإذا قتل رجلٌ من بني ساعدة مثلاً رجلاً من المهاجرين، فيحق لأسرة المقتول أن يأخذوا بثأر ضحيتهم بقتل واحدٍ من أسرة القاتل. ولكن لايحق لهم الأخذ بالثأر بقتل أكثر من واحد أو بقتل واحدٍ من غير أسرة القاتل وإنما من بني ساعدة عموماً. كذلك لايحق لبني ساعدة أن تناصر أسرة القاتل حين تأخذ أسرة المقتول الثأر منها، ولايحق لها أيضاً إعاقة أسرة المقتول عن الأخذ بالثأر.

يتوضح من ملخص بنود الصحيفة أن مهمة خلق أجواء سلمية في يثرب لم يكن لها أن تتم إلّا بالتقييد من ممارسة الثأر القبلي والتشديد على شروط تنفيذه. لهذا فقد أتت الصحيفة قطعاً بتعديل جدي في **كيفية** تنفيذ العرف القبلي، ولكنها لم تمسّ نهائياً لاماهيته كعرف اجتماعي، ولا أدواته الاجتماعية المنفذة المشخصة بالوحدة القبلية وسيادتها وتناصرها. كذلك عممت الصحيفة مبدأ التناصر على جميع أطراف الاتفاقية وهذا يعني أن إذا اعتدى قرشي مكي على أوسي يثربي فيحق لخزرجي يثربي أن يأخذ بثأره. وهذا هو عملياً لب ومحتوى التحالف القبلي الذي كان قائماً في حياة العرب. ولغرض تعميق الأجواء السلمية في يثرب أعلن الرسول جوفها كحرام، اقتداءً ومنافسةً لمكة. وقد أقر البند التاسع والثلاثون هذا الإعلان.

وأما فيما يتعلق بسلطة الرسول في المدينة، فقد تم صياغتها بصورة واضحة في البندين الثالث والعشرين والثاني والأربعين. وهذه الصياغة تنسجم تماماً مع دوافع اليثربيين في دعوة الرسول إليهم. فلقد أحضروه لكي يحكم بينهم في خصوماتهم ومشاجراتهم. وقد كُرس هذا عقدياً في الصيحفة.

بالانطلاق من روح الصحيفة أحدث الرسول **المؤاخاة** بين المهاجرين والأنصار بغية تعميق الروابط بين هاتين المجموعتين الأساسيتين في المدينة. (قارن: ابن هشام، الجزء الأول، ص 344 ومايليها، البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص 270). يذكر ابن سعد أن الرسول قد آخى خمسة وأربعين رجلاً من المهاجرين مع خمسة وأربعين رجلاً من الأنصار. (قارن: ابن سعد، المجلد الأول، الكتاب الثاني، ص 1). من المعلوم أن المؤاخاة في عرف العرب كانت نوعاً من التبني الأسروي يتم من خلاله ضم شخص غريب إلى رابطة الدم والرحم بكل مايلزم عن هذا من حقوق وواجبات. وقد كانت هذه العادة شائعة في حالات فردية فقط. وأما الرسول فقد حاول توسيعها وتطبيقها على مجموعات واسعة من المسلمين الذين ينتمون لوحدات قبلية مختلفة. ولكن هذه المحاولة قد فشلت فور اصطدام المؤاخاة كرابطة معنوية بالمعطيات الاجتماعية للواقع القبلي. والسبب في ذلك يعود إلى أن ترجمة هذه الرابطة المعنوية إلى علاقة اجتماعية مادية استلزمت بالضرورة خلط الحدود بين الوحدات القبلية الأمر الذي كان مستحيلاً في تلك الظروف وفي بيئة يثرب. فكانت الحادثة التاريخية التي نسخت عملياً المؤاخاة حادثة توزيع الغنائم بعد بدر. فإن الاقرار بالمؤاخاة كان سيعني التوريث لمن هو من غير ذوي الرحم والقربى. ويجمع المفسرون على أن الآية الأخيرة من سورة الأنفال إنما جاءت لهذا الغرض. «**والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله إن الله بكل شيء عليم**». (قارن: السراج، الجزء الأول، ص562 ، السيوطي، أسباب التنزيل، ص69 ، الفيروز آبادي، ص 118).

موجز القول في هذا الفصل أن هجرة الرسول من مكة إلى المدينة كانت بداية حركة اجتماعية جديدة تنزع نزوعاً جديداً لتأسيس تحالف قبلي جديد مركزه يثرب/ المدينة. وجاء نظام الصحيفة كمحاولة لضبط العلاقات الأساسية في هذا التحالف. اشترط استمرار الدعوة الإسلامية وجود واشتغال هذا التحالف من جانب وتطلب أيضاً نموه وتوطيده من جانب آخر. وسيعالج الفصل الآتي مقدار النجاح الذي حظي به الرسول في ذلك.

الفصل الثاني

توطيد الاتحاد القبل الإسلامي في المدينة
ـ سياسة الرسول تجاه القبائل ـ

إن مصير الكيان السياسي الجديد في المدينة كان مرهوناً بعلاقاته المتبادلة مع محيطه القبلي، مع الأعراب. لأن تأسيس مركز سياسي ثانٍ في شبه الجزيرة كان لايمكن له أن يبقى دون صدى وتأثير بين القبائل كما أن ردود أفعال القبائل من جهتها كان لابد لها من التأثير على مصير التحالف السياسي الحديث في المدينة.

كان لعلاقة المدينة بالقبائل وجهان: وجه سلمي سياسي ووجه حربي. وارتبط توطيد التحالف المدني وتقويته بكلا هذين الوجهين على حد سواء. علينا أن لاننسى أن طبيعة العلاقة مع القبائل في كل المجالين، السلمي والحربي، تشكل بحد ذاتها مؤشراً هاماً على النوعية الداخلية لتحالف المدينة.

سنقوم بتخصيص الفقرة الأولى من هذا الفصل لتحليل الجانب الحربي في علاقة المدينة بالقبائل، في حين سنكرس الفقرة الثانية لدراسة الجانب السلمي منها.

1 ـ دور وأهمية وطابع الغزوات والسرايا في عملية تأسيس الأمة.

إن جزءاً أساسياً من حياة الأمة المدنية شكلته الغزوات والسرايا. وإن تحليل طابعها ومحتواها سيساعدنا كثيراً على فهم العلاقات في المدينة ذاتها. وإن أهم المصادر التي نملكها حول هذا الموضوع هو كتاب المغازي للواقدي والكتاب الثالث من طبقات ابن سعد

مع العلم بأن ابن سعد يعتمد كثيراً على روايات الواقدي. إننا نبغي من التحليل المكثف لروايات هذين المصدرين محاولة إدراك الطابع العام لهذه الوقائع وترتيبها في سياق عملية التطور السياسي الذي بدء مع توقيع الصحيفة، وكذلك الإمساك بالروابط التي تجمع بين جميع هذه الغزوات والسرايا التي بلغ عددها وفق عرض الواقدي ثلاثاً وسبعين، ووفق عرض ابن سعد أربعاً وسبعين وقعة. (نود الإشارة هنا إلى أننا لن نعالج الوقائع ضد الشام لأن ذلك سيدخل في مادة فصل آخر قادم). وفق **عرض الواقدي** كان الهدف الوحيد للسرايا الثمانية الأولى، أي حتى غزوة بدر في الشهر التاسع عشر للهجرة، الإغارة على قوافل قريش. (قارن: الواقدي، المغازي، ص7 ومايليها). وفي الفترة مابين غزوة بدر وغزوة أحد، التي جرت في الشهر الثاني والثلاثين للهجرة، وقعت مجموعة من الغزوات والسرايا ضد عدد من القبائل، كغزوة قراره الكدر ضد بني سُليم وغطفان في الشهر السابع والعشرين للهجرة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 195). جميع هذه الغزوات كانت تقليدية الطراز: شكلها الإغارة وهدفها الغنيمة. أما الوقائع التي حدثت بعد غزوة أحد فكانت نتيجة انعطافة هامة. فبعد هزيمة أحد تشجعت الكثير من القبائل على مهاجمة المسلمين، وحتى المدينة نفسها. ولهذا فقد ارتدت الكثير من الغزوات والسرايا طابعاً دفاعياً محضاً. وهكذا وجب على المسلمين القتال دفاعاً ضد بني أسد في غزوة قطن في الشهر الخامس والثلاثين للهجرة، وضد بني سُليم في غزوة بئر معونة في الشهر الثاني، (قارن: نفس المصدر السابق، ص331 ، 337). وضد عُضل والكارة في غزوة الرجيع في نفس هذا الشهر. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 344). تتوجت هذه السلسلة من الغارات على المسلمين بتحالف الأحزاب وحصار المدينة في السنة الخامسة للهجرة، بزعامة قريش طبعاً. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 362 ومايليها). بعد الانتصار في موقعة الخندق حدثت انعطافة واضحة في تاريخ الغزوات والسرايا. فقد خرجت المدينة من هذه الموقعة منتصرة، مادياً ومعنوياً، ووظف المسلمون هذا الانتصار للهجوم على العديد من القبائل المعادية في ضواحي المدينة، كما جرى في غزوة بني المصطلق وغزوة بني لحيان. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 374 ، 380 ومايليها). وقد تم متابعة هذه السياسة الهجومية ضد القبائل أيضاً بعد موقعة أو حادثة الحديبية في السنة السادسة للهجرة (628م)، حيث كان الغرض الأول من هذه الهجمات استعراض قوة المسلمين وعلو شأنهم.

على الرغم من وجود بعض الاختلاف في التفاصيل، **يتفق عرض ابن سعد** في خطوطه العريضة مع عرض الواقدي. أيضاً روايات ابن سعد حول السرايا الثمانية الأولى

للمهاجرين تشير إشارة واضحة إلى أن غايتها الوحيدة كانت الإغارة على تجارة قريش، ليس فقط للإساءة إليها وإفسادها، وإنما أيضاً كسبيل للاغتنام حيث كان المهاجرون يعيشون في ضائقة معاشية شديدة (قارن: ابن سعد، المجلد الثاني، الكتاب الأول، ص1 ومايليها) فجميع الوقائع انحصرت في هذه الفترة بقريش، وأما القبائل الأخرى فلم تلعب هنا أي دور على الإطلاق. هكذا أتت غزوة بدر كقمة وكخاتمة لهذه المرحلة الأولى من تاريخ الغزوات والسرايا. فلأول مرة بعد الهجرة شارك الأنصار في وقائع المهاجرين. وفي هذا تطور خطير، لأن الصحيفة أقرت بنصرة الرسول والمهاجرين في حال الاعتداء عليهم فقط، ولم تذكر نصرتهم في حال هجومهم هم على الآخرين، عداك عن قريش نفسها. وفي بدر توحدت صفوف المهاجرين والأنصار ضد قريش. وقد جاء انتصار بدر كتأكيد لفعالية هذه الوحدة الحربية بين المهاجرين والأنصار، سواء في حالة الهجوم أو في حالة الدفاع. وقد توضح للملأ بعد غزوة بدر وبعد اشتراك أهل يثرب نفسها في الصراع ضد مكة وضد قريش أن المدينة قد غدت مركزاً سياسياً منافساً يحسب له حساب. (قارن: نفس المصدر السابق، ص6 ومايليها).

بين بدر وأحد وقعت وفق روايات ابن سعد تسع غزوات. جميع هذه الوقائع دون استثناء كانت موجهة إما ضد شخصيات معينة أو ضد عشائر وبطون معينة، بغية تخويفها وتأديبها وردعها من التحريض والتآمر على المسلمين. فهكذا أرسل الرسول لقتل الشاعر اليهودي كعب بن الأشرف الذي كان يحرض بشعره قريشاً على محاربة الرسول. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 21). في هذه الفترة هاجم الرسول بني قينقاع، (قارن: نفس المصدر السابق، ص 19). بني سُليم وغطفان، (قارن: نفس المصدر السابق، ص 21). بني ثعلبة ومُحارب، (قارن: نفس المصدر السابق، ص 23). وأخيراً بني سُليم مرة ثانية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 24). ومن المُلاحظ أن المبادرة كانت دائماً في يد الرسول والمسلمين.

كان لهزيمة المسلمين في أحد عواقب خطيرة، إذا شَجعتْ القبائل على الاعتداء عليهم والائتلاف مع قريش، الأمر الذي وجد تعبيره في تحالف الأحزاب وحصارهم للمدينة في موقعة الخندق في السنة الخامسة للهجرة. بين أحد والخندق اكتسبت معظم الغزوات والسرايا طابعاً دفاعياً. وبمعنى آخر فإن توازن القوى بين المسلمين ومواليهم وبين قريش ومواليها قد انزاح انزياحاً واضحاً لصالح قريش. وأكبر دليل على هذه الحالة كان هجوم بني سليم، بني عُصّية، دِعل وذكوان على سبعين مقرئ كان قد بعثهم الرسول مع عامر بن مالك بن جعفر ملاعب الأسنّة لتعليمه وقومه الدين والقرآن. (قارن: نفس المصدر

السابق، ص 36 ومايليها). وقد تكررت هذه الاجراءات والاعتداءآت على المسلمين، كما كان عليه الحال في هجوم عضل، القارة وبني لحيان على مجموعة من المقرئين أيضاً. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 39). إن روايات ابن سعد حول هذه الفترة تشير بصورة متكررة إلى أن القبائل أخذت تجمع قواها لمحاربة المدينة، كما تُوضح رواياته حول سرية أبي سلمة بن عبد الأسد ضد قطن في الشهر الخامس والثلاثين للهجرة، (قارن: نفس المصدر السابق، ص 35). وغزوة ذات الرقاع في الشهر السابع والأربعين للهجرة، حيث اجتمعت الأنمار وثعلبة للهجوم على المدنية، (قارن: نفس المصدر السابق، ص43). وكذلك غزوة المُريع في السنة الخامسة للهجرة، حيث حاول بنو المصطلق (جزء من خزاعة) أن يُغيروا على المسلمين. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 45). وقد تكللت جملة هذه الاعتداءات باجتماع مايقارب عشرة آلاف رجل بزعامة قريش وحصارهم للمدينة في موقعة الخندق. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 47 ومايليها). فالقبائل التي وقفت دائماً ضد الرسول، كأسد وسُليم وفزارة وأَشْجَع ومُرّة وقفوا في صفوف الأحزاب.

إن الغزوات السبع عشرة التي حدثت في الخندق، أي في السنتين الخامسة والسادسة للهجرة، (الواقدي يذكر ست عشرة وقعة فقط) عبرت عموماً عن التغير في ميزان القوى لصالح المدينة، هذا التغير الذي نتج عن الانتصار في الخندق. لقد كانت المبادرة كاملة بيد الرسول وقد هدفت هذه الغزوات جميعاً لاستعراض قوة المسلمين ونفوذهم. لابد من التأكيد هنا أن هذه الوقائع أرادت، بالإضافة إلى كسر شوكة الخصوم وإرهابهم، الغنيمة أيضاً. وقد كانت جميعها حملات واغارات تنتهي فور فرار الخصم والاستيلاء على أمواله. (قارن نفس المصدر السابق، ص 53 ومايليها). وقد تكللت هذه المرحلة الهجومية من تاريخ الغزوات والسرايا بتوقيع معاهدة الحُديبية التي افتتحت بدورها مرحلة جديدة في هذا التاريخ. (يُذكر نص معاهدة الحديبية في المصادر التالية: البلاذري، أنساب الأشراف، ص350 ، ابن هشام، الجزء الثاني، ص 747). لعل من أهم نتائج صلح الحُديبية، بالإضافة إلى «وضع الحرب عن الناس عشر سنين يأمن فيهن الناس ويكف بعضهم عن بعض»، هو الإقرار بالمدينة كمركز سياسي منافس ومتكافئ مع مكة، بحيث أنه «من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 747). وهكذا فُتح الباب على مصراعيه لدخول القبائل في تحالفات مع المدينة ومع الرسول، دون أن تخاف من قريش وعقابها. وهذا يعني رفع شأن المدينة في عيون القبائل وتحويل التحالف معها أو

موادعتها لمسألة سياسية عادية لاخوف منها، طالما أن قريش نفسها قد سمحت بذلك. وقد توضحت ثمار صُلح الحديبية بسرعة مذهلة. فإذا كان الرسول قد تمكن من جمع ألف وأربعمئة مقاتل فقط في موقعة الحديبية، (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 740). فإن عدد جيشه بعد سنتين فقط، أي خلال فتح مكة، قد بلغ عشرة آلاف رجل. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 810 ، ابن سعد، المجلد الثاني، الكتاب الأول، ص 97). يشير الطبري في رواياته إلى هذا الانفراج بعد الحديبية، حيث يقول نقلاً عن ابن اسحاق عن الزهري: «فما فُتح في الإسلام فتحٌ قبله كان أعظم منه، إنما كان القتال حيث التقى الناس فلما كانت الهدنة ووضعت الحرب أوزارها وأمن الناس كلهم بعضهم بعضاً فالتقوا وتفاوضوا في الحديث والمنازعة فلم يُكلَّم أحد بالإسلام يفعل شيئاً إلا دخل فيه فلقد دخل في تينك السنتين في الإسلام مثل ماكان في الإسلام قبل ذلك وأكثر». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1550). في هاتين السنتين، أي منذ السادسة للهجرة إلى فتح مكة في الثامنة للهجرة، حدثت وفق روايات ابن سعد خمس عشرة وقعة. (الواقدي يذكر ست عشرة وقعة). فلقد هاجم المسلمون في هذه الفترة هوازن، فزارة، بني كلاب، بني مُرَّة، بن عُوال، بني ثعلبة، بني غطفان وبني سُليم. (قارن: ابن سعد، المجلد الثاني. الكتاب الأول، ص 85 ومايليها). في السنة الثامنة للهجرة وحدها وقعت ثماني غزوات ضد بني الملّوح، بني عامر، بني قضاعة، بني جُهينة، غطفان وإضم. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 89 ومايليها). وكممثل لجملة هذه الوقائع يمكن أن نأخذ سرية أبي قتادة بن ربعي الأنصاري ضد خُضرة وهي أرض مُحارب في نجد في شعبان من السنة الثامنة للهجرة. كانوا سرية من خمسة عشر رجلاً، أغاروا على قوم من غطفان، «فاستاقوا منهم مئتي بعير وألفي شاة وسبوا سبياً كثيراً فأخرجوا الخمس فعزلوه وقسموا مابقي على أهل السرية». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 95).

وتجدر الإشارة إلى أن جميع هذه السرايا والغزوات كان هدفها الوحيد الغنيمة: فلم يلجأ المسلمون قط إلى محاولة إقامة تحالفات أو موادعات مع القبائل التي أغاروا عليها، كنتيجة لهذه الهجومات والإغارات. عملياً لم يكن هذا ضرورياً. لأن الطباع البدوية والقبلية ترفع من هيبة واحترام من يُكثر الغارات ويكثر الغنائم والأموال من خلالها، وهذا يخلق بدوره محرضاً ودافعاً لدى الآخرين للالتجاء إليه وموادعته ومصالحته ومحالفته. هذه كانت بالفعل الآلية التي أدت إلى مضاعفة أعداد المسلمين مرات ومرات في الفترة مابين الحديبية ومكة، أي من السنة السادسة إلى السنة الثامنة للهجرة.

أدى فتح مكة إلى تغيير توازنات القوى السياسية في شبه الجزيرة تغييراً جذرياً. فدخول قريش في الإسلام أنهى وجود قطبين متنازعين وعدّل بالتالي من حسابات القبائل التي كان يمكن لها سابقاً أن تختار بين أحدهما. ودخول قريش في الإسلام أزال أمام الكثير من القبائل العقبات التي كانت تمنعها من محالفة المدينة. بالإضافة إلى ذلك فإن توحّد قوى مكة والمدينة تحت راية واحدة جعل المركز الإسلامي الجديد الموسع ذي يد ضاربة طائلة. ولهذا أصبحت متابعة الغزوات والسرايا ضد الخصوم أكثر سهولة وأقل خطورة. وفق عرض ابن سعد حدثت بعد فتح مكة، أي بعد السنة الثامنة للهجرة، سبع عشرة غزوة وسرية. بعضها كان لتحطيم الأصنام، كسرية خالد بن الوليد إلى العُزّى، (قارن: نفس المصدر السابق، ص 105). وسرية عمرو بن العاص إلى سواع، «قارن: نفس المصدر السابق، ص 105). وسرية سعد بن زيد الأشهل إلى مناة (قارن: نفس المصدر السابق، ص 106). وسرية علي بن أبي طالب لتحطيم أصنام طيء. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 118). وأما بقية السرايا الأخرى، فقد حافظت على طابعها القديم، طابع الغارات، ولكن مع تعديل جديد، وهو أن الدعوة إلى الإسلام كانت تسبق البدء في القتال، كما كان الحال عليه في سرية الضحّاك بن سفيان ضد بني كلاب في السن التاسعة للهجرة وسرية علي بن أبي طالب ضد مذجح في السنة العاشر للهجرة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 117 ، 122).

إن هذا الاستعراض لتاريخ الغزوات والسرايا وللسياسة الحربية للرسول والمسلمين يقودنا إلى استنتاج أساسي هام. إن نزوع الأمة لإثبات وجودها والدفاع عن نفسها ضد الآخرين ولتقوية أركانها وتوسيع نفوذها قد قادها مباشرة **للإندماج الكامل في إطار النموذج السائد للعلاقات بين القبائل في شبه الجزيرة**. جميع وقائع المسلمين بقيت محصورة كاملة في نموذج **الغارة البدوية** التي كانت تشنها القبائل على بعضها البعض. وفي الحالات القليلة التي لم يتم فيها مراعاة أعراف الغارة البدوية، نشأت موجة استنكار واحتجاج لذلك. هكذا كان الحال مثلاً في سرية عبد الله بن جحش مع ثمانية من المهاجرين في الشهر الحرام رجب، حيث هاجموا قافلة فقتلوا رجلاً وأسروا اثنين. (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 423 ومايليها). وحين كثر الكلام حول هذا الخرق الفاضح لحرمة هذا الشهر، كما كان ذلك شائعاً عند العرب، نزلت الآية التالية شارحة ومعللة ومبررة: **«يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصدّ عن سبيل الله وكفرٌ به والمسجد الحرام وإخراج أهلِه منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل...»**. (قارن: الآية 217 من سورة البقرة. أيضاً: السراج المنير، الجزء الأول، ص 133 ، السيوطي: أسباب التنزيل، ص 20). وكذلك لزم التبرير والتعليل بحكم الاستنكار الواسع الذي أثاره

أمر الرسول بقطع النخيل وحرقها في غزوة بني النضير في السنة الرابعة للهجرة. إذ نادى الناس «**يا محمد قد كنت تنهى عن الفساد وتعيبه على من صنعه فما بال قطع النخل وتحريقها**». (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 653). وهكذا نزلت الآية الخامسة من سورة الحشر: «**ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليخزي الفاسقين**» (قارن: السيوطي: أسباب التنزيل، ص 128 ، السراج المنير، الجزء الرابع، ص231). ومن الحوادث المشابهة التي خرق فيها الرسول الأعراف القبلية المتعلقة بالغزو وأثار بذلك موجة استياء واسعة كانت حادثة توزيع الغنائم في غزوة الطائف. فقد أكثر الرسول هنا من اعطاء المؤلفة قلوبهم «**وكانوا من أشراف الناس يتألفهم ويتألف بهم قومهم**» (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 880)، كأبي سفيان بن حرب أعطاه مئة بعير، وابنه معاوية، وسهيل بن عمره، وعيينة بن حصن، وصفوان بن أمية ومخرمة بن نوفل الزهري وغيرهم. تذكر الرواية بهذا الصدد مايلي: «لما أعطى رسول الله (ص) من تلك العطايا في قريش وفي قبائل العرب ولم يكن في الأنصار منها شيء وَجَدَ هذا الحي من الأنصار في أنفسهم حتى كثرت منهم القالة حتى قال قائلهم لقي والله رسول الله (ص) قومه فدخل عليه سعد بن عُبادة فقال يا رسول الله إن هذا الحي من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم لما صنعت في هذا الفيء، قسمت في قومك وأعطيت عطايا عظاماً في قبائل العرب ولم يك في هذا الحي من الأنصار منها شيء قال فأين أنت من ذلك يا سعد قال يا رسول الله ما أنا إلا من قومي قال فاجمع لي قومك في هذه الحظيرة قال فخرج سعد فجمع الأنصار في تلك الحظيرة.. فأتاهم رسول الله (ص)... ثم قال:

> **يا معشر الأنصار ما قالةٌ بلغتني عنكم وَجَدةٌ وَجَدْتموها في أنفسكم ألم آتكم ضُلّالاً فهداكم الله وعالةً فأغناكم الله وأعداء فألف الله بين قلوبكم قالوا بلى الله ورسوله أمَن وأفضل ثم قال ألا تجيبونني يا معشر الأنصار قالوا بماذا نجيبك يا رسول الله لله ورسوله المنّ والفضل قال (ص) أما والله لو شئتم لقلتم فلصدقتم ولصدّقتم أتيتنا مكذّبا فصدقناك ومخذولاً فنصرناك وطريداً فآويناك وعايلاً فآسيناك أوجدتم يا معشر الأنصار في أنفسكم في لعاعة من الدنيا تألّفت بها قوماً ليسلموا ووكلتكم إلى اسلامكم ألا ترضَون يا معشر الأنصار أن يذهب الناسُ بالشاة والبعير وترجعوا برسول الله إلى رحالكم فوالذي نفس محمد بيده لولا الهجرة لكنت امرؤ من الأنصار ولو سلك الناس شعباً لسلكت شعب الأنصار اللهم ارحم الأنصار وأبناء الأنصار وأبناء أبناء الأنصار. قال فبكى القوم حتى أخضلوا لحاهم وقالوا رضينا يا رسول الله قسماً وحظاً ثم انصرف رسول الله (ص) وتفرقوا». (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 885).**

2 ـ مجتمع المدينة الإسلامي وطبيعة علاقاته مع المحيط القبلي

تعود بدايات علاقة الرسول بالقبائل إلى الفترة المكية، حيث كان الرسول يعرض نفسه على القبائل ويدعوها للإسلام. فيتضح من روايات السمعاني أن أبا بكر قد ساعد الرسول مساعدة كبيرة في إقامة الصلة والحوار مع هذه القبيلة أو تلك. ومن المعروف أن الشريف المكي أبا بكر كان من خير نسابي العرب وعلى معرفة واسعة بأنساب الناس والقبائل. تسلط روايات السمعاني الأضواء على الارتباط الوثيق بين السياسة والأنساب ـ لأن معرفة أنساب القبائل كان يعني معرفة ارتباطاتها وصداقاتها وعداواتها وموادعاتها وتحالفاتها وأيامها وأبطالها. وهذه بحد ذاتها مادة سياسية مفيدة وضرورية لإقامة الصلات والحوار مع القبائل. فإذا أراد الرسول أن يكسب قبيلة للإسلام فكان عليه أن يعرف منزلتها عند العرب وبالتالي الآثار التي يمكن لها أن تتولد عن ذلك. (قارن: السمعاني، الجزء الأول، ص 36 ومايليها). لقد هدف الرسول من عرض نفسه على القبائل كسب سند اجتماعي له ولدعوته، سند يوفر له الدعم والحمية اللازمين. فيصد عنه شرور قريش. (قارن: ابن هشام، الجزء الأول، ص 281). لقد كان رفض القبائل للرسول ودعوته عنيفاً. (قارن: ابن سعد، المجلد الأول، الكتاب الأول، ص 145). فكانوا لايكتفون فقط بالاستهزاء من هذا الخارج عن قومه المرفوض منهم، وإنما كانوا يتجرؤون عليه بالشتم والضرب والأذى، كما فعلت به ثقيف حين زارها في الطائف لدعوتها إلى الإسلام. (قارن: ابن هشام، الجزء الأول، ص 279).

تغير الحال بعد الهجرة تغيراً جذرياً. فلم يعد الرسول ذلك المستضعف في قومه، وإنما ممثلاً وزعيماً لتحالف قبلي يحسب له حساب. وكما توضح لدى تحليل طابع وقائع المسلمين مع المشركين، فإن الغزوات والسرايا لم تخرج نهائياً عن إطار الغارة البدوية التي كانت بدورها مجالاً حيوياً أساسياً في حياة العرب. وكما كان شائعاً في عادات العرب، فلم تكن توجد علاقة مباشرة بين الغزو وبين إقامة ارتباطات سياسية. فالغزو كان فعلاً قائماً بحد ذاته، يهدف عملياً إلى الغنيمة أو الثأر. أما إقامة تحالفات وموادعات، أي علاقات وارتباطات سياسية، فكان أمراً يأتي من تلقاء نفسه، بالاستناد لمسار الغزوات التي كانت المؤشر الأساسي لضعف أو قوة هذا أو ذاك. وهذه السمات تنطبق أيضاً على غزوات وسرايا المسلمين. بالانطلاق من هذا يمكن تقسيم سياسة الرسول القبلية إلى مرحلتين أساسيتين. المرحلة الأولى تشمل الفترة الزمنية من الهجرة وحتى فتح مكة (1 ـ 8 هـ/ 622 ـ 630م)، والمرحلة الثانية تطال السنتين الأخيرتين من حياة الرسول (630 ـ 632م).

ارتكزت السياسة القبلية للرسول في المرحلة الأولى على ضربين رئيسيين من ضروب العلاقات القبلية، وهما: **الموادعة والحلف**. الموادعة كانت تعني نوعاً من التعايش السلمي، وتعاقداً على عدم الاعتداء وعدم التدخل في حال الغزو. فالموادعة كانت تمنع نصرة المتوادعين في حال تعرضهم لغزوة ولكنها كانت تمنع أيضاً نصرة الغازي. وأما الحلف فهو أكثر من ذلك، لأنه كان يتضمن واجب النصرة في حالة الغزو، سواء كان الحليف غازياً أم مغزياً. كانت أول موادعة عقدها الرسول هي موادعة مخشي بن عمرو الضمري، زعيم بني ضمرة، وذلك عقب غزوة الأبواع التي كانت أول وقعة حربية يقودها الرسول بنفسه في الشهر الثاني عشر للهجرة. (قارن: ابن سعد، المجلد الثاني، الكتاب الأول، ص 3 ، الواقدي، المغازي، ص 7). في السنة السابعة للهجرة أتى وفد من قبيلة اشجع، التي كانت تعيش في ضواحي المدينة، وأعلن أمام الرسول أنهم قد سأموا الحرب معه وأنهم يريدون الموادعة، وقد أعطاهم الرسول مايريدون. (قارن: ابن سعد، المجلد الأول، الكتاب الثاني، ص48). يمكن اعتبار الحلف الذي عقده الرسول مع خزاعة نموذجاً ممثلاً لتحالفات الرسول. كانت بعض بطون خزاعة، التي كانت تعيش في ضواحي مكة، قد اعتنقت الإسلام. وكانت علاقة خزاعة مع قريش علاقة متناقضة مضطربة. حين صالح الرسول سهيل بن عمرو في الحديبية وفتح الباب بذلك للقبائل للدخول في عقد محمد، سارعت خزاعة لفعل ذلك وتحالفت مع الرسول. تجدر الإشارة أن خزاعة بجملتها قد دخلت في عقد محمد، ببطونها المسلمة والمشركة. أي أن ناحية الاعتقاد لم تلعب دوراً في هذا الحلف السياسي. (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 747). وحين غزت قبيلة بني بكر، الذين كانوا حلفاءً لقريش، خزاعة، استنجدت هذه بالرسول وطالبته بتنفيذ الواجبات المترتبة عن حلفه معها. وقد كان في هذا الاستنجاد الذريعة لمهاجمة قريش وفتح مكة. (قارن نفس المصدر السابق، ص 802 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص1620).

لاتترك روايات المصادر مجالاً للشك في أن الموادعة والحلف كانا الشكلين الرئيسيين لعلاقة الأمة والرسول بقبائل العرب، وذلك حتى فتح مكة. ونحن نجد في القرآن الكريم العديد من الآيات التي تشير إشارة واضحة إلى ذلك، لعل من أهمها الآيات الأولى من سورة التوبة التي نزلت في السنة التاسعة للهجرة، أي بعد فتح مكة. تنص هذه الآيات على مايلي:

> **«براءة من الله وروسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين، فسيحوا في الأرض أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزي الله وإن الله مخزي**

الكافرين. وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من المشركين ورسوله فإن تبتم فهو خير لكم وإن توليتم فاعلموا انكم غير معجزي الله وبشر الذين كفروا بعذاب أليم. إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين. فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم. وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لايعلمون. كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين».

لقد نصَّ القرآن هنا في هذه الآيات أن عهود الرسول مع قبائل العرب، بما فيها التي مازالت مشركة حتى زمان نزول هذه الآيات، لايجوز لها أن تنتقض ولا أن تجدد، بل تبقى سارية المفعول حتى نهاية أجلها. يقول ابن هشام في هذا الموضوع: «ونزلت براءة في نقض مابين رسول الله صلعم وبين المشركين من العهد الذي كانوا عليه فيما بينه وبينهم أن لايُصَدَّ عن البيت أحدٌ ولايُخافَ أحدٌ في الشهر الحرام وكان ذلك عهداً عاماً بينه وبين الناس من أهل الشرك وكانت بين ذلك عهود بين رسول الله (ص) وبين قبائل من العرب خصائص إلى آجال مسماة». (قارن ابن هشام، الجزء الثاني، ص 919). هنا يميز ابن هشام نوعين من العقود: عقود عامة كانت سارية المفعول حتى نزول سورة براءة، تخص مسائل الحج والأشهر الحرام وعقود خاصة عقدها الرسول مع قبائل معينة لآجال محددة. وقد أعلنت الآيات التي ذكرناها انهاء العقود العامة فور انتهاء موسم الحج من العام التاسع للهجرة، واحترام العقود الخاصة مع الجميع، حتى ولو كانوا مشركين، طالما أنهم كانوا يحترمون هذه العقود ولايناصرون ويظاهرون على الأمة والرسول. ومن هذه العقود الخاصة العقد مع «قبائل من بني بكر الذين كانوا دخلوا في عقد قريش وعهدهم يوم الحديبية إلى المدة التي كانت بين رسول الله وبين قريش فلم يكن نَقَضَها إلا هذا الحي من قريش وهي الديل من بني بكر الذين كانوا دخلوا في عقد قريش وعهدهم فأمر بإتمام العهد لمن لم يكن نقض من بني بكر إلى موته». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 920).

يتوافق تفسير الشربيني للآيات المذكورة من سورة التوبة مع روايات ابن هشام. يقول الشربيني أن الكثير من قبائل العرب المشركة التي كانت تقف مع الرسول في علاقة تحالف، لم تقم بتنفيذ التزاماتها في غزوة تبوك وتقاعست عن الخروج مع المسلمين للقتال. هذا ما دعى الرسول لاعتبار أن علاقة الحلف قد انتهت، الأمر الذي وجد تكريسه القرآني

في الآيات المذكورة. ويتضح احترام الرسول للنظم والأعراف السلوكية القبلية، على الرغم من تقوية مواقع الإسلام بعد فتح مكة، من خلال احترامه لعهوده وأحلافه مع العديد من القبائل التي لم تدخل الإسلام حتى هذا الحين. فالعقد عقدٌ والحلف حلفٌ ويجب احترامه، بغض النظر عن الدين. من هذه القبائل التي أعلن القرآن احترام عقودها رغم شركها بنو ضمرة (جزء من كنانة) الذين سبقوا وكانوا قد وادعوا الرسول في السنة الأولى للهجرة. (قارن: السراج، الجزء الأول ص 563 ـ 565). ويشير الفيروزبادي أن بني بكر، الذين عاهدهم الرسول بعد صلح الحديبية، كانوا أيضاً من القبائل التي احتُرمت مواثيقها في سورة براءة، (قارن: الفيروزبادي، ص 119).

نستنتج من هذا إذن أن **العامل الديني في هذه المرحلة الأولى من السياسة القبلية للرسول لم يكن حاسماً، بل لعب دوراً ثانوياً وهامشياً**. وقد كان هذا أمراً عادياً وضرورياً لجملة من الاعتبارات. فقد كان المسلمون مستهدفين من قبل قريش، ولم يكن ميزان القوى في هذه المرحلة لصالحهم. لذلك فإن موادعة أو محالفة قبائلٍ، حتى ولو كانت مشركة، كان يعني كف شر هؤلاء عن الرسول والمسلمين. أو حتى الاستفادة من قواهم في محاربة قريش. أضف إلى ذلك أن الدخول في الإسلام كان جزئياً في العديد من القبائل، حيث دخلت بعض البطون والعشائر الإسلام وبقيت بطون وعشائر أخرى. مشركة، كما رأينا في حال قبيلة خزاعة التي حالفت الرسول بعد الحديبية على الرغم من أنها منقسمة على نفسها فيما يخص الموقف من الدعوة الإسلامية. لكن مصلحة القبيلة في البحث عن سند يدعمها في تناقضها مع قريش هي التي دفعتها للحلف مع المدينة. وقد كان هذا سلوكاً عادياً، فمبدأ التناصر القبلي يبقى فوق كل شيء، حتى ولو اختلفت اعتقادات البطون. ونحن نعرف هذا السلوك في عشيرة الرسول نفسه أثناء الدعوة للإسلام في مكة. فعلى الرغم من أن أغلبية بني هاشم بقيت بعيدة عن الدين الجديد وحافظت على تقاليد آباءها وأجدادها، قامت العشيرة بحماية ابنها النبي محمد بن عبد الله والدفاع عنه أمام تهجمات وعداوات الآخرين من قريش. لذلك كانت الإمكانية الوحيدة الفعلية لإقامة علاقات مع القبائل تقوم في احترام أعرافها وتقاليدها. وهذا ما فعلته السياسة النبوية طوال سنوات جهادها حتى فتح مكة.

لكن الظروف قد تغيرت تماماً بعد فتح مكة، أي بعد توحيد مكة والمدينة ودخول قريش في الإسلام. يقول ابن هشام في وصفه لهذه الحالة الجديدة بعد فتح مكة: «وإنما كانت العرب تَرَبّص بالإسلام أَمْر هذا الحي من قريش وأمر رسول الله (ص) وذلك أن قريشاً كانت إمام الناس وهاديهم وأهل البيت والحرم وصريح ولد اسماعيل بن ابراهيم

عليهما السلام وقادة العرب لاينْكرون ذلك وكانت قريش هي التي نصبت لحرب رسول الله (ص) وخلافه فلما افتُتحت مكة ودانت له قريش وَدوَّخها الإسلام عرفت العرب أنه لاطاقة لهم بحرب رسول الله (ص) ولاعداوته فدخلوا في دين الله كما قال الله عز وجل أفواجاً يضربون إليه من كل وجه». (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 933). وهكذا بدأت مرحلة جديدة في سياسة الإسلام تجاه القبائل. في بداية هذه المرحلة سعى الرسول لكي تدخل القبائل **سلمياً** في الإسلام. وهكذا أرسل الرسول، مباشرة بعد فتح مكة، مجموعة من السرايا لأنحاء مختلفة من شبه الجزيرة وأمرها أن تدعو إلى الإسلام دون قتال. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 833). غضب الرسول غضباً شديداً حين خالف خالد بن الوليد أمره هذا وأعمل السيف في رقاب بني جذيمة (جزء من كنانة كانوا يعيشون في جنوب مكة). فقد أرسل الرسول خالداً داعياً وليس مقاتلاً، ولذلك أرسل حين سمع بفعلة خالد ابن عمه علي بن أبي طالب لكي يضع أمر الجاهلية تحت قدميه ويطيب خواطر بن جذيمة بتوفيتهم دماءَهم وأموالهم. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 834).

لكن هذا النهج قد تغير مع نزول الآيات التي أوردناها من سورة التوبة بعد سنة واحدة من فتح مكة. ويمكن إجمال محتوى هذا النهج الجديد بثلاثة نقاط رئيسية.

1 ـ الإعلان بأن العلاقة بين المسلمين والقبائل هي في جوهرها الآن علاقة قتال بين المسلمين والمشركين هذا ما عبر عنه ابن هشام بفضّ العقود العامة مع القبائل.

2 ـ الإقرار بأن الدعوة للدين الجديد سوف تتم منذ الآن بحد السيف وأن الخيار القائم أمام القبائل هو القتال والقتل أو الإسلام.

3 ـ إعطاء الأولوية المطلقة للعامل الديني على حساب عامل الغنيمة في غزوات وسرايا المسلمين، أي قلب هذه المعادلة عما كانت عليه حتى فتح مكة.

«قال ابن اسحاق لما افتتح رسول الله (ص) مكة وفرغ من تبوك وأسلمت ثقيف وبايعت ضربت إليه وفود العرب من كل وجه. قال ابن هشام حدثني أبو عبيدة أن ذلك في سنة تسع وأنها كانت تسمى الوفود». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 933). إن هذه التواريخ الثلاثة المذكورة هنا، فتح مكة، غزوة تبوك وإسلام ثقيف في الطائف، لم تُقرن اعتباطاً بسنة الوفود. فمن خلال هذه التطورات الهامة بدا جلياً لجميع العرب أن يد الرسول أصبحت العليا في شبه الجزيرة وأنه لم تعد هناك قوة تعلو قوة المسلمين. لهذا أنهت الكثير من القبائل موقفها المتربص وأرسلت وفودها للمبايعة والدخول في الإسلام.

لم يكن **إرسال الوفود** بدعة من بدعات السنة التاسعة للهجرة، وإنما تقليداً قبلياً أصيلاً في السلوك القبلي. فتخبرنا المصادر مثلاً أن قبائل العرب أرسلت وفودها إلى الملك

الحميري سيف بن ذي يزن بعد انتصاره وطرده للأحباش من بلاد اليمن. «فلما قُتلت الحبش ورجع المُلك إلى حمير سُرت بذلك جميع العرب لرجوع الملك فيها وهلاك الحبشة. فخرجت وفود العرب جميعها لتهنئة سيف بن ذي يزن فخرج وفد قريش ووفد ثقيف وعجز هوازن وهم نصر وجشم وسعد بن بكر ومعهم وفد عَدْوان وفَهْم ابني عمرو بن قيس فيهم مسعود بن معّتب ووفد غطفان ووفد تميم وأسد ووفد قبائل قضاعة والأزد فأجازهم وأكرمهم وفضل قريشاً عليهم في الجايزة لمكانهم في الحرم». (قارن: الأزرقي، ص97). ويذكر الأزرقي هنا أن عبد المطلب جد الرسول، سوية مع أمية بن عبد شمس، كان في وفد قريش.

شكّل استقبال وفود القبائل في المدينة قمة النجاح في سياسة الرسول القبلية ونقطة الذروة في تدعيم وتوسيع الاتحاد القبلي الإسلامي بزعامة الرسول نفسه. إن مبايعة القبائل للرسول من خلال وفودها لم يعن فقط توسيع منطقة نفوذ الحلف الإسلامي، وإنما أيضاً وبالدرجة الأولى تحديد المحتوى السياسي لهذا التحالف، وهو في أوج قوته.

تقدم لنا روايات ابن هشام خير مستند لدراسة **الشكل** الذي جرت فيه المفاوضات بين وفود القبائل وبين الرسول. وتفصح هذه الروايات عن حقيقة الأجواء والأخلاق البدوية التامة التي طبعت هذه المفاوضات بطابعها. ولعل المفاوضات مع وفد ثقيف تمثل هذه الأجواء العامة لعام الوفود. يقول ابن هشام: «قدموا يريدون البيعة والإسلام بأن يشرط لهم رسول الله (ص) شروطاً ويكتتبوا من رسول الله (ص) كتاباً في قومهم وبلادهم وأموالهم... ثم خرج المغيرة معهم إلى أصحابه فروّح الظَّهر معهم وعلَّمهم كيف يحيون رسول الله (ص) فلم يفعلوا إلا بتحية الجاهلية... وكانوا لايَطْعمون طعاماً يأتيهم من عند رسول الله (ص) حتى يأكل منه خالد (هو خالد بن سعيد بن العاص ـ «المؤلف») حتى أسلموا وفرغوا من كتابهم وقد كان فيما سألوا رسول الله (ص) أن يدع لهم الطاغية وهي اللات لايهدمها ثلاث سنين فأبى رسول الله (ص) ذلك عليهم فما برحوا يسألونه سنةً سنةً ويأتي عليهم حتى سألوه شهراً واحداً بعد مَقْدَمهم فأبى عليهم أن يدعها شيئاً مسمى وإنما يريدون بذلك فيما يُظْهرون أن يتسلموا بتركها من سفاءهم ونساءهم وذراريهم ويكرهون أن يُروعوا قومهم بهدمها حتى يدخلهم الإسلام فأبى رسول الله (ص) عليهم إلا أن يبعث أبا سفيان بن حرب والمغيرة بن شعبه فيهدماها وقد كانوا سألوه مع ترك الطاغية أن يُعفيهم من الصلاة وأن لايكسروا أوثانهم بأيديهم فقال رسول الله (ص) أما كسر أوثانكم بأيديكم فسنعفيكم منه وأما الصلاة فإنه لاخيرَ في دين لاصلاة فيه فقالوا يا محمد فسنؤتيكها وإن كانت دناءة». (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 914).

إن هذه الأجواء، كما ذكرنا، لم تكن خاصة بثقيف. فقد كانت القبائل تأتي وتحضر معها طباعها وما هو معتاد عندها. فلماذا عليها أن تغير في سلوكها هذا؟ فالروايات حول مبايعة وفد بني تميم تثبت ذلك بشدة. «فلما دخل وفد بني تميم المسجد نادوا رسول الله (ص) من وراء حجراته أن اخرج إلينا يا محمد فآذى رسول الله (ص) من صياحهم فخرج إليهم فقالوا يا محمد جئناك نفاخرك فأذن لشاعرنا وخطيبنا». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 933). وهكذا أذن رسول الله لخطيبهم عطارد بن حاجب الذي خطب وفاخر في قومه، فحين انتهى أمر الرسول ثابت بن قيس بالرد عليه. ثم قام الزبرقان بن بدر شاعر بني تميم وألقى قصيدة فاخر فيها بحسبهم ونسبهم افتتحها بقوله:

نحن الكرام فلا حي يعادلنا
منا الملوك وفينا تُنصب البيَعُ

ولما انتهى الزبرقان من قصيدته أحضر الرسول شاعره حسان ليرد عليه. فقام حسان وقرأ قصيدته التي ذكر في مطلعها:

إن الذوايب من فهر واخوتهم
قد بينوا سنة للناس تتبع

وطال السجال الشعري بين الطرفين بين صد ورد حتى قام في النهاية الأقرع بن حابس وقال: «وأبي إن هذا الرجل لمُؤتّى له، لخطيبه أخطب من خطيبنا ولشاعره أشعر من شاعرنا ولأصواتهم أعلى من أصواتنا. فلما فرغ القوم أسلموا وجوّزهم رسول الله (ص) فأحسن جوايزهم». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 938).

كما كان شائعاً عند العرب، فقد تزعم وفد كل قوم رئيسهم. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 933 ، 944 ، 947 ، 953). وكما كان شائعاً عند العرب أيضاً، فقد سعى الرسول لإكرام رؤساء القوم. وكانت من أهم علامات هذا الإكرام مايدعى بالإجازة، أي إعطاء الهدايا المختلفة. هذا ماكان يفعله الرسول دائماً مع رؤساء كل وفد. كان الرسول يصِف عُيينه بن حصف، زعيم بني بدر، بأنه «الأحمق المطاع في قومه» لجلافته وفظاظته وخشونة طباعه البدوية. ولكنه حين أتاه على رأس وفد من قومه للمبايعة أكرمه الرسول وأجازه أيضاً. (قارن: الإصابة، الجزء الثالث، ص 54).

يعتبر عرض ابن سعد لمراسلات الرسول في السنتين التاسعة والعاشرة للهجرة خير مستند مصدري نملكه لدراسة **محتوى** المفاوضات بين وفود القبائل وبين الرسول. وغني

عن البيان أن إدراك هذا الجانب الجوهري في السياسة القبلية الإسلامية يساعدنا في فهم واستيعاب الملامح الأساسية للكيان السياسي للأمة بعد توسيعها. يستعرض ابن سعد أربعة وتسعين كتاباً من الرسول، تسعة منها موجهة لأشخاص بعينهم، والباقي إلى القبائل: (قارن: ابن سعد، المجلد الأول، الكتاب الثاني، ص 15 ــ 38). سنغض الطرف الآن في تحليلنا لمراسلات الرسول عن الرسائل الستة الأولى التي تشكل وحدة مترابطة سنعالجها في فقرة لاحقة. إن إلقاء نظرة سريعة على محتويات هذه الرسائل وخطوطها العريضة الأساسية، يمكننا من دمجها وتلخيصها في خمسة نقاط أساسية.

1 ــ لم تُطرح في جميع هذه المراسلات مسألة الزعامة القبلية على الإطلاق. فلقد كان بديهياً اعتبارها مسألة تخص كل قبيلة. لهذا كانت الزعامات القبلية الموجودة بصورة آلية الشريك والطرف الذي كان على الرسول التعاطي معه.

2 ــ أقرت جميع كتب الرسول للقبائل حماها وأموالها دون قيد أو شرط. فأموال كل قبيلة، مهما كان نوع هذه الأموال، ملكها، كما كان الحال عليه حتى الآن.

3 ــ ألغت جميع هذه الكتب علاقة الموادعة في التعامل مع القبائل فالخيار المطروح الآن هو إما التحالف عبر دخول الإسلام وإما القتال.

4 ــ كان التحالف مع المدينة يعني الدخول في ذمة الرسول والمسلمين. وكان شرط الرسول مقابل ذلك هو دخول الإسلام. ودخول القبائل في الإسلام كان يفرض عليها بموجب الشروط التي فرضها الرسول في كتبه الصلاة والزكاة بالدرجة الأولى.

5 ــ أكدت جميع المراسلات على حق الرسول في الخمس.

أيضاً روايات الطبري، (قارن: الطبري، السلسلة الأولى بالبند الرابع، ص 171 ومايليها). واليعقوبي (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 87 ومايليها). وابن خلدون (قارن: ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 51 وما يليها). حول مراسلات الرسول تتوافق تماماً مع عرض ابن سعد وتكرر بذلك هذه النقاط الخمس التي أبرزناها.

ولو تأملنا هذه المحتويات الرئيسية للمراسلات ملياً، لوجدناها ترسم المقومات الأساسية التي يملكها كل حلف قبلي تعرفه العرب.



الفصل الثالث

تنظيم الحياة الداخلية للأمة الإسلامية

ـ سياسة الرسول في تدبير وإدارة الشؤون العامة للأمة ـ

1 ـ النظام المالي للأمة

ـ الغنيمة والجزية والملكية

لم يأت الإسلام بأي تعديل يذكر في الأعراف والنظم القبلية السائدة التي تضبط مسألة الملكية، الفردية والجماعية. ولاتوجد لا في القرآن ولا في الحديث أية نصوص حول هذا الموضوع وهذا يشير إشارة واضحة إلى أن هذه قضية لم تكن قائمة على الإطلاق، بل كانت واضحة ومتفق عليها. لهذا لم تكن توجد حاجة للتطرق إليها أساساً. فلقد بقيت الملكيات كما كانت عليها، دون تغير أو إعادة ترتيب. فملكية الحمى مثلاً قبلها الرسول كاملاً. وكانت الحمى عبارة عن مراع ومياهٍ تشترك جميع أسر وبطون القبيلة في ملكيتها، وبالتالي في حق الانتفاع منها. وإذاً كانت الحمى كبيرة نسبياً ومعطاءة، كان يمكن لأكثر من وحدة قبلية الاشتراك فيها. كانت توجد في اليمن ملكية فردية لبعض الحمى، حيث كان يملك كبار شيوخ القبائل أراضٍ ومراعٍ خاصة بهم دون سواهم من أفراد قبيلتهم، حصلوا عليها بهذا الشكل أو ذاك. (قارن: F. Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period, With special Reference to Circumstances in Iraq, Copenhagen 1950, S. 1988 .

فلقد قَبِل الرسول بهذين الشكلين في ملكية الحمى. لكن الأمر اختلف قليلاً بما يتعلق بالأموال المنقولة التي يُحصل عليها بالقتال والحرب. كان يعبر عن القسم الكبير والأساسي من هذه الأموال بمصطلح **الغنيمة**. وأحياناً كانت تستخدم ألفاظ أخرى

كالأنفال والأسلاب. (قارن: السراج المنير، الجزء الأول، ص 529). وكانت الغنيمة تتألف عادة من السبي والأشياء المنقولة التي تنتزع بحد السيف. فيما يتعلق بالغنيمة لم يُقر الرسول فقط بالعرف القبلي الذي كان يضبط توزيعها، وإنما قد عدّله أيضاً قليلاً لصالحه. لقد كان متعارفاً عند العرب أن يتوازع ويتقاسم القوم الغازي الغنيمة بالتساوي، بعد طرح الرُبع لرئيس القوم. (قارن: الواقدي، المغازي، ص 10 ، البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص372). وأما الرسول فقد اكتفى لنفسه بالخمس فقط. (قارن: البخاري، الجزء الرابع، ص39 ومايليها). يقول السيوطي في شرحه لسورة الأنفال أن نزاعاً نشأ بين المسلمين حول توزيع غنائم بدر كان السبب في نزول الآية الأولى منها. (تقول هذه الآية: «يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين») وكان الاختلاف حول حصص كل طائفة منهم فيها لأن أدوارهم في الموقعة كانت مختلفة جداً. (قارن السيوطي، أسباب التنزيل، ص 63 ، السراج المنير، الجزء الأول، ص 529). يوجد تفسيران لهذه الآية. التفسير الأول يقول أن هذه الآية قد سمحت للرسول لأول مرة منذ الهجرة بالتدخل في مسألة توزيع الغنائم. وهذا التفسير هو الذي يتبناه السيوطي. وأما الشربيني فيقدم تفسيراً آخراً، محتواه أن هذه الآية قد جعلت غنائم بدر مُلكاً للرسول وحده. (قارن: السراج المنير، الجزء الأول، ص548). ولكن من الواضح تماماً أن تفسير الشربيني لا أساس له من الصحة. لأن جميع الروايات حول السرايا والغزوات الثمانية الأولى للمسلمين حتى موقعة بدر تشير إلى أن الرسول قد ابتعد عن مسألة توزيع الغنائم وتركها كاملاً لقواد الحملات. وهكذا قام عبدالله بن جحش، على سبيل المثال، بتوزيع غنائم موقعة نخلة. (قارن: ابن هشام، الجزء الأول، ص 424). ومن المتفق عليه في المصادر أن الرسول قام بتوزيع غنائم بدر بالتساوي على جميع المسلمين). (قارن: الجلالين، ص 234 ، الواقدي، المغازي، ص 92 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1334). إن أغلبية الروايات في المصادر تشير إلى أن الرسول قد بدأ بعد موقعة بدر بأخذ الخمس من الغنائم. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1362 ، الواقدي، المغازي، ص 92 ، ابن سعد، المجلد الثاني، الكتاب الأول، ص 20). ولكن توجد روايات أخرى، لكنها أقل من الأولى، تشير إلى أن عبد الله بن جحش قد خصص الخمس للرسول في سرية نخلة. (قارن: ابن سعد، المجلد الثاني، الكتاب الأول، ص 3 ، البلاذري، الأنساب (1) ص 372). وأما الكلمة النهائية في هذا الموضوع أتت في الآية الواحدة والأربعين من سورة الأنفال: «واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله

وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير». فهذه الآية لم تحدد فقط حصة الرسول من الغنيمة، وإنما أيضاً كيفية صرف هذا الخمس. فهذا لم يكن لرزق الرسول وعيالة أسرته وحسب، وإنما أيضاً لصالح الأعمال الخيرية لصالح الضعفاء من المسلمين. (قارن: السراج المنير، الجزء الأول، ص 548 ، الجلالين، ص 240). إن هذا النص القرآني أصبح قانوناً وسرى معفوله على جميع الغزوات والسرايا حتى وفاة الرسول. (قارن: الواقدي، المغازي، ص 179 ، 184 ، 196 ، 334 ، 380 ، 393 ، 420).

في العديد من الغزوات ضد قرى تُمارس فيها الزراعة في الواحات وقعت أراضٍ زراعية في غنائم المسلمين. هنا أيضاً تم تطبيق ما هو متعارف عليه في توزيع الغنيمة على هذه الأموال غير المنقولة. هكذا كان عليه الحال مثلاً في فتح خيبر التي كانت تعتبر من أهم واحات شبه الجزيرة. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1586). فقد حاصر الرسول أهل خيبر في حصونهم حتى أيقنوا الهلاك ثم صالحوه على أن يعاملهم على النصف من أموالهم. (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 764 ، البلاذري، فتوح البلدان، ص 23 ومايليها).

إن روايات الواقدي، (قارن: الواقدي، المغازي، ص 393). الطبري (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1583 ومايليها) وابن سعد (قارن: ابن سعد، المجلد الثاني، الكتاب الأول، ص 82) بصدد غنائم غزوة خيبر تعود جميعها إلى ابن اسحاق. يخبرنا هذا، أي ابن اسحق، أن الرسول قسّم أراضي خيبر إلى ألف وثمانمئة سهم، وكانت حصة الرجل سهم وحصة الفارس سهمان. وحسب رواياته كان عدد الذين انتفعوا من هذه الأسهم حوال ألف وستمئة رجل، في حين أن الرسول قد احتفظ لنفسه بالخمس. (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 774). ويُلخص ابن هشام رواياته حول فتح خيبر بقوله أن خيبر كانت فيئاً بين المسلمين. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 764). من هذا يتضح تماماً أن الأرض قد خضعت أيضاً للأعراف القبلية الخاصة بتوزيع الغنائم. فكل ماكان ينتزع بحد السيف كان حقاً لحامليه، يُوزع عليهم بالتساوي، بعد عزل الخمس للرسول. وأما الترجمة العملية لهذه الملكية فكانت حق انتفاع صاحب الأسهم بمردود القطعة موضوع الأسهم، وكذلك حقه ببيع هذه الأسهم، الأمر الذي كان لايتعارض مع طرد العاملين فيها إذا اقتضت ذلك عملية البيع (قارن: نفس المصدر السابق، ص 764 ، 774).

لعل أحد أهم المصطلحات التي كانت تلعب دوراً جوهرياً في اللغة الناظمة لشؤون تنظيم الأملاك كان مصطلح **الفيء**. تقول الآيتان السادسة والسابعة من سورة الحشر بهذا

الصدد مايلي: «وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير. ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لايكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب». تنص هذه الآيات نصاً صريحاً على أن جميع ما يقع في أيدي المسلمين من غير قتال فهو مُلك للرسول وحده يصرفه لنفسه ولفقراء المسلمين والمحتاجين منهم. ووجد هذا النص القرآني تطبيقه الواضح والصريح في تدبير الرسول لأموال فدك. فحين سمع أهل فدك ماحدث بخيبر بعثوا إلى الرسول طالبين حقن دمائهم على أن يخلّوا له أموالهم، فصالحهم الرسول على نفس الشروط التي صالح بها أهل خيبر. لكن أعراف تنظيم الغنائم وتوزيعها لم تدخل في هذه الحالة حيز التطبيق، لأن أهل فدك صالحوا من غير قتال، أي من غير أن يوجف المسلمون عليها من خيل أو ركاب. لهذا يقول ابن هشام أن «خيبر كانت فيئاً بين المسلمين وكانت فدك خالصة لرسول الله (ص) لأنهم لم يجلبوا عليها بخيل ولا ركاب». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 764).

يُوجد في المصادر اضطراب فيما يتعلق بتوصيف توزيع غنائم غزوة بني النضير. تجمع الروايات على أن المسلمين حاصروا بني النضير. العديدُ من المفسرين يروون أن الرسول جعل غنائم بني النضير فيئاً له. (قارن: الفيروز آبادي، ص 348 ، السراج المنير، الجزء الرابع، ص 233). وأما الطبري (قارن: الطبري، بالسلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص1453). وابن هشام (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 654). فيصرحون أن غنائم بني النضير كانت فيئاً للرسول، ولكنه قام بتوزيعها على المهاجرين دون الأنصار. في حين أن روايات ابن سعد تقول أن الرسول احتفظ بفيء غزوة بني النضير لنفسه ولم يقم بتوزيعها نهائياً. (قارن: ابن سعد، المجلد الثاني، الكتاب الأول، ص 41). والبلاذري يدون في رواياته أن الرسول وزع جزءً من فيء بني النضير، وأهدى جزءً واحتفظ لنفسه بالباقي. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 19 ومايليها). وفي موضع آخر يشير البلاذري إشارة واضحة إلى الفصل بين فيء الرسول وفيء المسلمين ويقول أن وادي القرى كانت فيئاً للمسلمين وعوملت كخيبر، في حين أن تيماء كانت فيئاً للرسول وعوملت بالتالي كفدك. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 33 ومايليها).

مصطلح الجزية هو المصطلح الثالث الشائع في لغة المصادر لدى التطرق لمسألة الملكية في عهد الرسول. تجدر الإشارة إلى أن لفظ الجزية لم يُذكر في القرآن إلا مرة واحدة فقط. (قارن: القرآن، سورة التوبة، الآية التاسعة والعشرون). وهناك إجماع لدى المفسرين

والمؤرخين أن الآيتين الثامنة والتاسعة والعشرين من سورة التوبة مترابطتان متكاملتان ويرتبطان بوضعية جديدة نشأت في المرحلة الثانية للسياسة القبلية للرسول. تنص هاتان الآيتان على مايلي: «يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجسٌ ولايقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عيلةً فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إن الله عليم حكيم. قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولايحرمون ماحرّم الله ورسوله ولايدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون». لقد أشرنا سابقاً إلى أن الرسول قد غيّر سياسته تجاه القبائل بعد فتح مكة وأن القرآن قد فضّ العقود العامة معهم وحرم عليهم بذلك زيارة البيت والحج إليه. ومن المعلوم أن مواسم الحج كانت مواسم ارتزاق للجميع، فلم يكن الحج حدثاً دينياً وحسب، وإنما حدثاً اجتماعياً واقتصادياً تقام فيه الأسواق وتتبادل فيه الناس الحاجات والبضائع. يصف ابن هشام الحالة الجديدة الناشئة عن هذا التحريم بما يلي: «ثم قال إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عيلة وذلك أن الناس قالوا لتنقطعن عنا الأسواق فلتهلكن التجارة وليذهبن ما كنا نُصيب فيها من مرافق». (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 923). تؤكد روايات السيوطي هذه الواقعة: «أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال كان المشركون يجيئون إلى البيت ويجيئون معهم بالطعام يتجرون فيه، فلما نهوا عن أن يأتوا البيت، قال المسلمون: من أين لنا الطعام، فأنزل الله: (وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله). وأخرج ابن جرير وأبو الشيخ عن سعيد بن جبير قال لما نزلت (إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) شق ذلك على المسلمين، وقالوا: مَنْ يأتينا بالطعام والمتاع، فأنزل الله (وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله) وأخرج مثله عن عكرمة وعطية العوفي والضحاك وقتاده وغيرهم» (قارن: السيوطي، الباب المنقول في أسباب النزول، في القرآن الكريم، تفسير وبيان حسنين محمد مخلوف، الطبعةالأولى 1409 هـ ، ص 241) . ومما زاد في الإشكال هو أن الرسول قد وضع القبائل الوثنية، أي المشركين، أمام خيار واضح: إما الإسلام وإما القتل.

لهذا كان لابد من حلٍ لهذه المشكلة الكبيرة التي كانت تلمس بصورة جدية عيش المسلمين ورزقهم. وقد جاءت الآية التاسعة والعشرون بالحل بأن فرضت الجزية على أهل الكتاب من اليهود والنصارى. يقول ابن هشام حول هذه القضية: «فقال الله وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله أي من وجه غير ذلك إن شاء الله إن الله عليم حكيم قاتلوا الذين لايؤمنون بالله وباليوم الآخر ولايحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون أي ففي هذا عِوَضٌ

مما تخوفتم من قطع الأسواق فعوضهم الله بما قطع عنهم بأمر الشرك ما أعطاهم من أعناق أهل الكتاب من الجزية». (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 923). بذلك تكون الجزية قد أتت **تعويضاً** للمسلمين عن دخول القبائل في الإسلام وعن تحريم زيارة البيت للمشركين. ولاتختلف روايات المفسرين حول هذه النقطة أبداً. (قارن: السراج المنير، الجزء الأول ص576 ، الجلالين، الجزء الأول، ص 250 ، السيوطي، أسباب التنزيل، ص 70).

لقد كانت الجزية إذن علاقة جديدة في التاريخ السياسي للأمة، نشأت في ظل الظروف الجديدة بعد السنة الثامنة للهجرة، أي بعد فتح مكة، وفرضتها المعطيات الحياتية الجديدة التي قَطعتْ الأسواق التقليدية وأحدثت بذلك ضائقة معاشية عامة، وبمعنى آخر فإنه لم يكن هناك بديلٌ واقعيٌ آخرَ أمام القبائل المسلمة. لقد فُرضت الجزية على من يستطيع أن يؤديها، ولم يكن يستطيع تأدية الجزية إلا أهل الكتاب، لأنهم كانوا أهل حضر يمارسون الحرف والزراعة. وأما القبائل العربية المُشركة فقد كان يمكن غزوها وقتلها أو سلب الغنائم منها، ولكنها لم تكن قادرة على أن تدفع جزية سنوية لقبائل المسلمين. لهذا فقد فرضت الجزية على القرى المجوسية والنصرانية اليهودية في جنوب الشام، واليمن، وعُمان، وهَجَر والنجران. (قارن: البلاذري، فتوح البلادن، ص 59 ومايليها).

توجد في المصادر إشارات وافية إلى العقود والعهود التي أعطاها الرسول للمعنيين والتي توضح مأراد بالجزية. (قارن: الطبري، بالسلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1719 ، 1729 ، أبو يوسف، ص 41 ، ابن سعد، المجلد الأول، الكتاب الثاني، ص 19 ــ 21 ، 28 ، 29 ، 35 ــ 27 ، البخاري، الجزء الرابع، ص 57 ومايليها). يتبين من جميع هذه المصادر أن علاقة الجزية كانت علاقة خارجية بين الأمة والجماعات التي أُلزمت بأداء الجزية. فإن جميع مواثيق الرسول بهذا الشأن تؤكد على الاحترام الكامل لسيادة واستقلالية هذه الجماعات في دينها وعاداتها وسياساتها على جميع الأصعدة. وبذلك كانت تضمن علاقة الجزية عدم التدخل في جميع الشؤون الداخلية للجماعات المعنية. وتعرَّف الجزية هنا على أنها (ضريبة) عينية أو نقدية، يجب على هؤلاء القوم أن يدفعوها، مقابل دخولهم في ذمة الله ورسوله والمسلمين. هذا يعني أن علاقة الجزية كانت علاقة أخذ وعطاء: يأخذ المسلمون من أصحاب الجزية المال ويعطوهم عهدهم بحمايتهم ونصرتهم في وجه أي اعتداء عليهم. كما أن الجزية تكف أيضاً سيوف المسلمين عن أهلها. أي أن أهل الجزية كان عليهم أن يشتروا سلامتهم من غزو القبائل المسلمة لهم بدفع الجزية السنوية.

إن التأمل الجدي في المحتوى التاريخي الفعلي لعلاقة الجزية، كما أحدثها وأدخلها الرسول في السنتين الأخيرتين من حياته، يؤدي إلى استنتاج أساسي، مفاده أن الجزية كانت عملياً الأتاوة التي كانت تفرضها القبائل البدوية على أهل الحضر. وهذا سلوك كان شائعاً جداً في حياة البدو. إن كل الأدبيات التي درست تاريخ البداوة وقوانين اجتماعها تشير بالاجماع إلى العلاقة بين ازدياد قوة القبائل عبر تأسيس تحالفات واسعة وبين تكثيف ضغطها على أهل الحضر. بفرض أتاوات عليهم. والبداوة تفهم هذه الأتاوة على أنها أجرٌ، أجرٌ لشيئين: عدم غزو أهل الحضر أو حمايتهم في وجه أي غزو. تبقى علاقة الأتاوة بهذا الشكل علاقة خارجية. فالقبائل تبقى على عيشها، وأهل الحضر يبقون على عيشهم. لهذا فإن سياسة الجزية الإسلامية على يد الرسول كانت تجاوباً مبدعاً مع الظروف التي ولدتها التطورات بعد سقوط مكة، وتزايد وفود القبائل، وإعلان الحرب على العرب المشركة. فهي قد صانت من جانب أهل الحضر الذين كانوا في نفس الوقت من أهل الكتاب على الأغلب من غزوات القبائل، وأمّنت لهذه القبائل من جانب آخر مصدراً معاشياً مستمراً عوضها عن خساراتها في انقطاع الأسواق بعد الفتح وتكثيفِ حملاتِ المسلمين على المشركين في جميع أنحاء الجزيرة وحرمانهم من زيارةَ البيت.

تشكّل **الصدقة أو الزكاة** الجانب الأخير في الشؤون المالية للأمة الإسلامية في عهد السياسة النبوية. فقد لزم عن دخول القبائل في الإسلام واجب أداء الصدقة. (قارن البخاري، الجزء الثاني، ص 99 ومايليها). وحددت الآية الستون من سورة التوبة الوجوه الواجب أن تصرف فيها الصدقة:

«إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم».

من الواضح أولاً أن الصدقة كانت فريضة دينية لزمت عن العقيدة واعتناق الدين الجديد. فهي بهذا المعنى إذن عبادة. ولكنها كانت ثانياً نفقة مالية وجب على جميع القبائل أن تقوم بها، وبهذا المعنى علاقة اجتماعية بين القبائل ورؤسائها، وبالتحديد بين القبائل والرسول. وتجمع المصادر على أن الزكاة أو الصدقة في هذه المرحلة من تطور الأمة الإسلامية لم تكن قضية فردية، أي قضية يُطالب في تنفيذها الفرد، كالصلاة مثلاً، وإنما قضية جماعية كُلّفت بها الوحدة القبلية ككل. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1717 ، 1722 ، 1727). تتوضح هذه الحقيقة التاريخية تماماً في مراسلات الرسول مع زعماء القبائل. (قارن: ابن سعد، المجلد الأول، الكتاب الثاني، ص 18 ومايليها). أي أن الشخصية المعنوية الحقوقية التي حملت هذه العلاقة بقيت، كأي التزام مالي آخر، الوحدة القبلية. كمثال على ذلك نسوق الكتاب الآتي الذي بعثه الرسول إلى أهل اليمن.

«هذا كتاب من محمد رسول الله إلى أهل اليمن فإني أحمد الله إليكم الذي لا إله إلا هو وقع بنا رسولكم مَقْدَمنا من أرض الروم فلقينا بالمدينة فبلّغنا ما أرسلتم به وأخبرنا ماكان قِبَلكم ونبأنا بإسلامكم وأن الله قد هداكم إن أصلحتم وأطعتم الله وأطعتم رسوله وأقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وأعطيتم من الغنائم خمس الله وسهم النبي والصفي وماكان على المؤمنين من الصدقة عُشر ما سقى البعل وسقت السماء وما سقى بالغَرْب نصف العشر وأن في الابل من الأربعين حقّه قد استحقت الرحل وهي جذعة وفي الخمس والعشرين ابن مخاض وفي كل ثلاثين من الابل ابن لبون وفي كل عشرين من الابل أربع شياه وفي كل أربعين من البقر بقرة وفي كل ثلاثين من البقر تبيع ذكر أو جذعة وفي كل أربعين من الغنم شاة فإنها فريضة الله التي افترض على المؤمنين فمن زاد خيراً فهو خير له فمن أعطى ذلك وأشهد على إسلامه وظاهر المؤمنين على الكافرين فإنه من المؤمنين له ذمة الله وذمة رسوله محمد رسول الله وإنه من أسلم من يهودي أو نصراني فإنه من المؤمنين له مثل ما لهم وعليه مثل ما عليهم ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لايُغيّر عنها وعليه الجزية في كل حالم من ذكر أو نثى حرّ أو عبد دينار واف من قيمة المعافري أو عَرْضه فمن أدى ذلك إلى رسول الله فإن له ذمة الله وذمة رسوله ومن منعه فإنه عدو لله ولرسوله وللمؤمنين وأن رسول الله مولى غنيّكم وفقيركم وأن الصدقة لاتحلّ لمحمد ولا أهله إنما هي زكاة تؤدونها إلى فقراء المؤمنين في سبيل الله وأن مالك بن مرادة قد أبلغ الخبر وحفظ الغيب فآمركم به خيراً إني قد أرسلت إليكم من صالحي أهلي وأولي كتابهم وأولي علمهم فآمركم به خيراً فإنه منظور إليه والسلام». (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 88).

يوضح هذا الكتاب من الرسول أنه كان من الضروري أن تُشرح للقبائل أهمية الصدقة ومعناها الحقيقي. لأن الصدقة كانت عملياً التزاماً مالياً، على القبائل أن تنفذه تجاه المركز، أي تجاه المدينة المشخصة بالرسول. وقد حاول الرسول في هذا الكتاب إبراز أن الصدقة ليست له، وإنما هي للمسلمين، لفقرائهم وللمحتاجين فهم. لهذا وإن وجب على القبائل جمعها وإرسالها إلى الرسول، فإنها ستعود عليهم في نهاية المطاف. (سنوضح في استعراضنا لحركة الردة مقدار حساسية هذه النقطة عند القبائل).

2 ـ طبيعة سلطة الرسول في المدينة

تكمن أهمية فهم طبيعة السلطة الدنيوية الحقيقية للرسول في حقيقة أنها **عكست الطابع التاريخي الملموس للكيان السياسي** الذي أسسه وشيد أركانه عبر عشر سنوات من

النشاط السياسي. والمقصود بطبيعة سلطة الرسول **حجم الصلاحيات الفعلية ومقدار التاثير العملي المباشر على الناس والأحداث.**

لقد أتى الرسول يثرب ليلعب دوراً محدداً فيها، دور الحُكْم. وقد أثبتت الصحيفة هذا الدور وكرسته عقدياً. إلا أن الممارسة العملية قد أفادت التوسيع الجدي لهذا الدور وأوصلت لتجاوزه في العديد من النواحي الهامة، بحيث أن النبي المكي غدا الرئيس الفعلي لمجتمع المدينة. لكن مع ذلك **بقيت السلطة الدنيوية الفعلية للرسول محصورة في نطاقِ الطراز القيادي المتداولِ في مجتمع شبه الجزيرة المتأصلِ في تركيبه القبلي والمنسجم معه انسجاماً تاماً، بنيوياً ووظيفياً.** لقد قاد الرسول جماعة (أمة) لم يكن لها أن تعرف سوى القبيلة كقاعدة اجتماعية، وسوى الأعراف القبلية كمنظومة حقوقية وقيمية. لهذا فقد تجاوبت سلطة الرسول في جوهرها مع المتطلبات والحاجات الفعلية لهذه القاعدة وتلك المنظومة. فسلطة الرسول، سواء من حيث كم وكيف صلاحياتها الدنيوية أو من حيث أدواتها التنفيذية، لم تختلف عن سلطة الزعامات القبلية التي كان يعرفها ويفرضها النظام القبلي. بهذا المنظور كانت السلطة الفعلية للرسول **سلطة أخلاقية.** ولعل من أهم الدلائل على هذا **أشكالُ التعامل اليومي** التي كانت سائدة بين الرسول والمسلمين أو بين الرسول والعرب. بهذا الصدد توجد في المصادر كثرة من المؤشرات الهامة التي يمكن التطرق إليها.

يخبرنا الواقدي مثلاً أنه لدى توزيع غنائم بدر اختفت قطيفة حمراء كانوا قد أصابوها، «فقال بعضهم مالنا لانرى القطيفة مانرى رسول الله إلا أخذها فأنزل الله عز وجل وماكان لنبي أن يغل إلى آخر الآية». (قارن: الواقدي، المغازي، ص 97). تجدر الإشارة هنا أن هذا الحادث كان من القوة بحيث لزمت عنه ضرورة تبرئة ذمة الرسول بآية قرآنية، أي بكلام مباشر من الله عز وجل. يحدثنا ابن هشام في رواية عن عاصم بن عمرو بن قتادة أنه لما حاصر الرسول بني قينقاع حتى نزلوا على حكمه، سارع إليه عبد الله بن أبيّ بن سلول، زعيم الخزرج وقال:

«يا محمد أحْسن في مواليّ وكانوا حلفاء الخزرج قال فأبطأ عليه رسول الله (ص) فقال يا محمد أحسن في مواليّ قال فأعرض عنه فأدخل يده في جيب دِرع رسول الله (ص).... فقال له رسول الله (ص) أرسلني وغضب رسول الله (ص) حتى رأوا لوجهه ظُللاً ثم قال ويحك أرسلني قال لا والله لا أرسلك حتى تُحسن في مواليّ أربعمئة حاسر وثلاثمئة دارع قد منعوني من الأحمر والأسود تحصدهم في غداة واحدة إني والله امرؤ أخشى الجوائر قال فقال رسول الله (ص) هم لك».

(قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 546 ، أيضاً: الواقدي، المغازي، ص 179).

وكمْ من الشخصيات الذين لم يَرضوا بحصتهم في توزيع هذه الغنيمة أو تلك، كالشاعر عباس بن مرداس أو ذي الخويصرة التميمي لدى توزيع أموال هوازن من الطائف، فأخذوا يشتكون على الرسول أو يهجونه علناً، حتى اضطر الرسول لقطع ألسنتهم عنه بزيادة نصيبهم في الغنيمة. (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 881 ، 884). ولمّا أكثر الرسول هنا، أي في توزيع غنائم غزوة الطائف في السنة الثامنة للهجرة، من إعطاء المؤلفة قلوبهم

«اتبعه الناس يقولون يا رسول الله أقسم علينا فيئنا من الابل والغنم حتى ألجؤوه إلى شجرة فاختطفت عنه رداءه فقال أدوا عليّ ردائي أيها الناس فوالله أنْ لو كان لكم بعدد شجر تهامة نَعَماً لقسمته عليكم ثم ما ألفيتموني بخيلاً ولاجباناً ولاكذّاباً ثم قام إلى جنب بعير فأخذ وبرة من سنامه فجعلها بين اصبعيه ثم رفعها ثم قال أيها الناس والله مالي من فيئكم ولا هذه الوبرة إلا الخُمس والخُمس مردودة عليكم فأدُّوا الخِيَاط والمِخْيَط فإن الغُلول يكون على أهله عاراً وناراً وشناراً يوم القيامة». ـ (قارن: نفس المصدر السابق، ص 880).

ولعل القصة التالية التي يحدثنا بها ابن هشام تفيدنا بضوء نستدل به على الواقع الملموس لأشكال التعامل اليومية للرسول وحجم صلاحياته ومقدار نفوذه وتأثيره. لقد غنم المسلمون من هوازن في موقعة الطائف ستة آلاف من الذراري والنساء ومالايحصى من الابل والشياء. فأتى وفد هوازن الرسول، وكانوا قد أسلموا، ورجوه أن يرد عليهم سباياهم دون أموالهم. فقال لهم الرسول:

«أما ماكان لي ولبني عبد المطلب فهو لكم وإذا ما أنا صليت الظهر بالناس فقوموا فقولوا انا نستشفع برسول الله إلى المسلمين وبالمسلمين إلى رسول الله في أبنائنا ونسائنا فسأعطيكم عند ذلك وأسأل لكم. فلما صلى رسول الله (ص) بالناس الظهر قاموا فتكلموا بالذي أمرهم به فقال رسول الله (ص) أما ماكان لي ولبني عبد المطلب فهو لكم فقال المهاجرون وماكان لنا فهو لرسول الله (ص) وقالت الأنصار وماكان لنا فهو لرسول الله (ص) فقال الأقرع بن حابس أما أنا وبنو تميم فلا وقال عُيينه بن حصن وأما أنا وبنو فزارة فلا وقال عباس بن مرداس أما أنا وبنو سليم فلا قالت بنو سليم بلى ماكان لنا فهو لرسول الله (ص) قال يقول عباس لبني سليم وَّهنتُموني فقال رسول الله (ص) أما من تمسك منكم بحقه من هذا السبيل فله بكل إنسان ستُ فرائض من أول سبي أصيبه فردوا إلى الناس أبناءهم ونساءهم». (قارن: نفس المصدر السابق، ص877 ، أيضاً: البخاري، البندس الخامس، ص 93 ، الواقدي، المغازي، ص 421 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1675).

يكثر الحديث في المصادر، وتكثر كذلك الآيات في القرآن، حين يُشار إلى طائفة المنافقين من المسلمين في المدينة. ويذكر البلاذري قائمة بأسماء أشهر المنافقين من الأوس والخزرج، مثل عبد الله بن أبيّ بن أبي سلول، وعدي بن ربيعة «الذي كان يؤذي رسول الله صلى الله عليه وسلم»، وسعد بن زُرارة «وكان يدخن على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشعر»، والجلّاس بن سويد الصامت وغيرهم وغيرهم. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص 247 ومايليها). وكان المنافقون طائفةً من المسلمين لم يرضوا بزعامة الرسول وكانوا يشعرون أن الدخلاء اللاجئين يحكمونهم في عُقْر دارهم. (قارن: ابن هشام، الجزء الأول، ص 355 ومايليها). فقد قيل عن عبد الله بن أبيّ بن سلول، رأس المنافقين، أنه كان سيد الأوس، لايختلف عليه في شرفه اثنان ولم تجتمع الأوس والخزرج قبله ولابعده على رجل سواه، «فكان قومه قد نظموا له الخرزَ ليتوجوه ثم يملكوه عليهم فجاءهم الله برسوله وهم على ذلك فلما انصرف قومه عنه إلى الإسلام ضَغِنَ ورأى أن رسول الله (ص) قد استلبه ملكاً فلما رأى قومه قد أبوا إلا الإسلام دخل فيه كارهاً مصراً على نفاق وضِغن». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 411). ولم يكن هذا الضغن مسألة كلامية أو شعورية، بل موقفاً عملياً أفصح عن ذاته في العديد من اللحظات التي كانت حاسمة في حياة الأمة.

ففي غزوة أحد مثلاً استشار الرسول الناس فيما العمل. فأشار عليه قوم بأن يخرج إلى قريش لقتالها خارج المدينة، وأشار عليه آخرون، منهم عبد الله بن أبيّ بن سلول، أن يبقى في المدينة. فلما قرر الرسول الخروج انخزل عنه عبد الله بن أبيّ بثلث الناس «وقال أطاعهم وعصاني ما ندري علام نقتل أنفسنا ها هنا أيها الناس». (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 558). ولم تكن هذه هي المرة الأخيرة التي خذل فيها عبد الله بن أبيّ وجماعته الرسول والمؤمنين في لحظات خطيرة كوقعة أحد، بل كرروا ذلك مرات ومرات، كما في غزوة بني النضير وغزوة بني قينقاع. «قارن: الواقدي، المغازي، ص 359 ، 372).

ومن أفعال المنافقين الكبرى ماكان بعد غزوة بني المُصطلق بالمُريسيع في السنة السادسة للهجرة. فهنا شب نزاع بين جهجاه بن مسعود، أجير عمر بن الخطاب من بني غفار، وسنان بن وَبَر الجُهني، حليف بني عوف من الخزرج، على ماء المُريسيع «فصرخ الجهني يا معشر الأنصار وصرخ جهجاه يا معشر المهاجرين فغضب عبد الله بن أبيّ بن سَلول وعنده رهط من قومه... فقال أقد فعلوها قد نافرونا وكاثرونا في بلادنا والله ما أَعَدُّنا وجلابيب قريش إلا كما قال الأول سَمّنْ كلبك يأكلك أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليُخرِجَنَّ الأعز منها الأذل». (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 726). لقد كانت هذه الكلمات من القوة بحيث لزم عنها ضرورة تنزيل سورة المنافقين التي نصت باحتقار هؤلاء وأشارت حرفياً إلى كلمات عبد الله بن أبيّ التي كانت ذات عبرة ودلالة. (قارن:

سورة المنافقون، الآية الثامنة، أيضاً: السراج المنير، الجزء الرابع، ص 279 ومايليها، الفيروز آبادي، ص 355 ، السيوطي، أسباب التنزيل، ص 131 ، السيوطي، الباب النقول، ص487).

نستنتج من هذه الوقائع التي جمعناها من المصادر أن سلطة الرسول في المدينة لم تكن مُجمعاً عليها اجماعاً مطلقاً، حيث وجدت طائفة واسعة من الشخصيات والوحدات القبلية التي وقفت في معارضةٍ صريحة لهذه السلطة. لم تكن هذه المعارضة ذات طابع ديني. فالمنافقون لم يعارضوا النبي والرسول، وإنما القرشي الذي أخذ زمام الأمور على حساب الزعامات المحلية التقليدية. وتتفق المصادر جميعاً مع الآيات القرآنية أن المنافقين سُمّوا منافقين ليس لأنهم نازعوا في التنزيل والوحي والعبادات، وإنما لأنهم نازعوا في طاعة الرسول، طاعته في شؤون القرار بقضايا سياسية حياتية محضة. لقد كان النفاق إذن معارضة إسلامية قبلية ضد هيمنة قرشيين على يثرب. استندت هذه المعارضة لمبدأ التناصر القبلي وانطلقت أيضاً من منظومة القيم القبلية نفسها.

لهذا لم يكن بالإمكان اتخاذ اجراءات قمعية قهرية ضد المنافقين. والسلاح الوحيد الذي كان يمكن تسليطه عليهم هو سلاح الاحتقار الأخلاقي والتبرؤ المعنوي والنبذ في المعاشرة. وهذا ما فعلته الكثير من الآيات القرآنية. (قارن مثلاً سورة النور، الآية السابعة والأربعون ومايليها). بمقابل ذلك كان القرآن يشير دائماً إلى الطابع الأخلاقي لسلطة الرسول حين يتم التطرق لمسألة العلاقة بين الرسول والمسلمين أو المؤمنين. فنحن نقرأ في الآية المائة والتاسعة والخمسين من سورة آل عمران:

«فبما رحمة من الله لِنْتَ لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين».

وفي الآية التاسعة والأربعين من سورة المائدة:

«وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولاتتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيراً من الناس لفاسقون».

وتشير الآيات الأولى من سورة الحجرات على المسلمين بآداب معينة في سلوكهم تجاه الرسول، كأن لايقطعوا أمراً ويجزموا به أمام الرسول وأن لايرفعوا أصواتهم فوق صوته.

يمكن اعتبار ما يُدعى في المصادر **بعمال الرسول** مؤشراً جدياً وهاماً يساعدنا على تفهم طبيعة السلطة السياسية الحقيقية للرسول، وبالتالي على تفهم الملامح الأساسية للبنية السياسية للأمة الإسلامية في طور ولادتها.

تخبرنا المصادر أن الرسول كان يعين **خليفة** له في المدينة حين يقوم بمغادرتها لأجل الغزو. كانت وظيفة هؤلاء الخلفاء النيابة عن الرسول في إمامة الصلاة. ومن الواضح تماماً من خلال دراسة تراجم الرجال الذين كان يعتمد عليهم الرسول في هذا المجال أن هذه الوظيفة كانت **محايدة سياسياً**، أي أنها لم تكن تدخل في حيز المناصب القيادية في سياسة الأمة. فمسلمون كنميلة بن عبد الله الليثي، ابن أم مكتوم أو سباع بن عرفطة كانوا رجالاً عاديين، لامنزلة خاصة يتمتعون بها، لا في الأمة ولا في عشائرهم. (قارن: ابن حجر، الجزء الثاني، ص 13 ، 523 ، الجزء الثالث، ص 574). لقد عيّن الرسول مثلاً سباع بن عرفطة خليفة له في المدينة حين تجهز لغزوة تبوك، مع العلم أنه قد خلّف وراءه علي بن أبي طالب ليرعى له شؤون أهله في غيبته. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1696) ومما يدل على الحيادية السياسية لوظيفة الخليفة في عهد الرسول حقيقة أن جملة التطورات السياسية العميقة التي حدثت خلال الفترة المدنية للدعوة لم تؤثر أبداً على هذه الناحية وبقيت بعيدة عنها. فابن مكتوم كان قد خلف الرسول في غزوة أحد (السنة الرابعة للهجرة)، في الحديبية (السنة السادسة للهجرة) وأخيراً في حجة الوداع في السنة العاشرة للهجرة. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص 338 ، 350 ، 368).

تميز المصادر لفظياً بين عمال الرسول على النواحي والأمصار وبين عماله على الصدقات. ولكنها لاتكاد تصرح في التمييز بين هذين النوعين من العمال، وفي توصيفهما. بوجه عام يمكن القول أن وظيفتين أساسيتين كان الرسول ينسبهما إلى عماله: وظيفة تبشيرية قوامها تعليم القبائل القرآن والدين والعبادات، ووظيفة مالية قوامها جمع الصدقات. ويبدو أنه الرسول كان يميل إلى الفصل الشخصي بين هاتين الوظيفتين، فالمكلف بجمع الصدقات لايعلم الناس الدين، وبالعكس.

كان عمال الرسول على النواحي والقبائل رجالاً لايتمتعون بمنزلة اجتماعية ـ قبلية خاصة، لكنهم كانوا أصحاب علم ودين وتقوى. ويبدو أن لم يكن يوجد أي تعارض بين هذين الجانبين. فلم تكن القبائل تجد صعوبة في قبول رجالٍ يمثّلون الرسول في الشؤون الدينية، على الرغم من أنهم مغمورون في شرفهم ونسبهم. هذا يدل على الحيادية السياسية التامة لوظيفتهم، هذه الحيادية التي جعلت أمرَ قبولهم وتقبلهم في القبائل أمراً يسيراً. فلما سار الرسول إلى حنين بعد فتح مكة استعمل عليها عتّاب بن أسيد بن أبي العيص بن أمية بن عبد شمس، الذي كان عمره حينذاك نيفاً وعشرين، وتركه على مكة حتى وفاته. ويُذكر عن عتاب أنه قد أسلم يوم الفتح، ولكنه كان متشدداً في دينه، حسن السيرة، تقياً ورعاً ميالاً لبساطة العيش. (قارن: ابن حجر، الجزء الثاني، ص 451). وإذا ما تأملنا أن هذا

الشاب اليافع قد خلف الرسول على الصلاة في مدينة لم تكن تسمح لرجالها بدخول الملأ إلا حين يبلغون الأربعين، لعلمنا مقدار الحيادية السياسية في هذه الوظيفة. لانسمع في المصادر أيّ صوت قرشي اعترض على هذا التعيين أو رأى فيه إشكالاً ما. كان معاذ بن جبل من خير الصحابة إيماناً وديناً، لهذا استعمله الرسول على اليمن إلى جانب العديد من العمال الآخرين الذين كلفهم بجمع الصدقات فقط، في حين كلف معاذ بتعليم أهل اليمن الإسلام. (قارن: ابن حجر، الجزء الثالث، ص 426 ، ابن سعد، المجلد الثاني، الكتاب الثاني، ص 107).

لكن الحال كان من نوع آخر في أمر **عمال الرسول على الصدقات**. تورد المصادر أسماء مايقارب ثمانية وعشرين رجلاً تخبر الروايات عنهم أن الرسول استعملهم بالتحديد لجمع الصدقات. (تجدر الإشارة أن الروايات تتضارب أحياناً في أخبارها عن الوظيفة الفعلية لهؤلاء العمال فالطبري يذكر زياد بن لبيد البياضي مرة على أنه عامل للرسول ومرة أخرى على أنه عامل للرسول على الصدقات (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1852 ، 1750). ويذكر البلاذري المَهاجر بن أبي أمية المخزومي على أنه عامل للرسول (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص 529) بينما يعده الطبري من عمال الرسول على الصدقات (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1750).) والتأمل في تراجم جميع هؤلاء الرجال يُفيد أن أكثريتهم الساحقة كانت تتمتع بميزتين كبيرتين: الأولى أنهم كانوا أصحاب شرف ونفوذ، والثانية أنهم كلفوا بجمع الصدقات على قبائلهم نفسها.

فعلى سبيل المثال كان الرجال الخمسة الذين استعملهم الرسول على صدقات تميم من أبرز وأهم شخصياتها ومن رؤساء عشائرها. بل وأكثر من ذلك. فقد استخدم الرسول كل رجلٍ منهم عاملاً للصدقات في عشيرته نفسها، ولم يكلف شخصاً بجمع صدقات عشيرة أخرى في ذات التشكيلة القبلية. (قارن: ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 59).

تزعّم الزبرقان بن بدر وفد تميم إلى المدينة في عام الوفود في السنة التاسعة للهجرة، (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 933). وقام الرسول بتعيينه عاملاً للصدقات في قومه وأهله. (قارن: ابن حجر، الجزء الأول، ص 543). وأما مالك بن عوف النصري فقد كان من قواد المشركين ضد الرسول والمسلمين في موقعة حنين، دخل الإسلام بعد هزيمته هنا، وقاد وفد قومه (هوازن) إلى الرسول في المدينة في عام الوفود، وكان من المؤلفة قلوبهم،

وكلفه الرسول بجمع الصدقات في قومه. (قارن: ابن حجر، الجزء الثالث، ص 352). الضحّاك بن سفيان بن عوف بن أبي بكر بن كلاب كان رأساً في قومه وفارسهم، وقام الرسول بتعيينه عاملاً له على صدقات قومه. (قارن: ابن حجر، الجزء الثاني، ص 206). واستعمل الرسول باذام (أو باذان) عاملاً له على اليمن، على الرغم من أن هذا كان واليها وحاكمها الفارسي. وبعد وفاته فقط، أي في السنة العاشرة للهجرة، استعمل الرسول على اليمن رجالاً آخرين. (قارن: ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 59 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1852). كان مُرَد بن عبد الله الأزدي رئيس وفد قومه إلى الرسول في المدينة خلال عام الوفود، وقام الرسول باستعماله على صدقات قومه وأهله وأذن له أن يغزو باسمه وباسم الإسلام القبائل المجاورة المشركة، وخصوصاً خثعم التي كانت في صراع تقليدي مع الأزد. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1730 ، ابن حجر، الجزء الثاني، ص 182). يوجد شيء آخر في هذا الصدد تجدر الإشارة إليه. فقد اختلفت سياسة الرسول في تعيين عمال الصدقات حين كان الأمر يتعلق بالتجمعات الحضرية ــ الزراعية الكبرى في شبه الجزيرة. فلم يستعمل الرسول هنا رجالاً ينتمون للوحدات القبلية في هذه المراكز، وإنما أرسل إليهم رجالاً ذوي شرف ومنزلة رفيعة، قبلية ودينية، من أصحابه. وهكذا استعمل الرسول أبا سفيان على صدقات نجران، (قارن: ابن حجر، الجزء الثاني، ص 178). وعمرو بن العاص على صدقات عمان، (قارن: ابن حجر، الجزء الثالث، ص 2). وعلي بن أبي طالب على صدقات اليمن. (قارن البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص 531) . الطبري يذكر علي بن أبي طالب كعامل للصدقات على نجران بدلاً من أبي سفيان. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1750 أيضاً: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 965). وأما العلاء بن الحضرمي، الذي استعمله الرسول على صدقات البحرين، فقد كان الاستثناء الوحيد في هذه القاعدة. (قارن: ابن حجر، الجزء الثاني، ص 497). يحدثنا المقريزي أن سؤالاً كان يحيره طوال حياته، سؤالاً لم يستطع أن يجد له جواباً مقنعاً أبداً. فهو يستغرب ويتعجب استعمالَ الرسول للمؤلفة قلوبهم من قريش ومن بني أمية كعمالٍ له على الصدقات في أهم أنحاء جزيرة العرب، مع العلم أن هؤلاء قاتلوه وقارعوه وضغنوه حتى النهاية ولم يدخلوا الإسلام إلا انقاذاً لرؤوسهم. ويتساءل كيف يمكن لرجال مثل عتّاب بن أسيد بن أبي العاص (مكة)، خالد بن سعيد (صنعاء)، المهاجر بن أبي أمية (كندة)، أبان بن سعيد بن العاص (البحرين)، عمرو بن سعيد بن العاص (تيماء، فدك، خيبر وتبوك)، أبي سفيان بن حرب (النجران)، وعثمان بن أبي العاص (الطائف) أن يمثلوا الرسول في وقت حياة الرسول ونشاطه. (قارن: المقريزي، ص 70 ومايليها).

إن جملة هذه الوقائع التي قمنا بجمعها تسمح لنا باستنتاج رئيسي هام، وهو أن انضمام القبائل إلى الأمة كان في نفس الوقت انضمام الأمة إلى القبائل. لهذا فقد استندت الاجراءات التنفيذية الإسلامية الحديثة، كجمع الصدقات مثلاً، استناداً كاملاً على البنى التنظيمية القبلية القائمة. ولهذا فإنه من غير المقبول على الإطلاق الحديث عن عمال الرسول كما لو أنهم كانوا ولاة وحكاماً وممثلين لجهاز إداري مركزي. ومما يزيد استنتاجنا هذا يقيناً هو إشارات المصادر إلى أن وظيفة **حملة الرايات** في السرايا والغزوات كانت أخطر وأهم من الوظائف الثلاث التي ذكرناها حتى الآن. لقد كان الرسول حريصاً وحذراً جداً في تعينه لحملة الرايات. ولقد بقيت هذه الوظيفة طوال عهد الرسول محصورة على فئة أشراف الناس ورؤسائهم، أي كانت حكراً لشخصيات تتمتع وفق المنظومة القيمية القبلية بكل سمات الزعامة والقيادة والرئاسة.

ففي غزوة أحد حمل أُسيد بن حُضير راية الأوس، وحُبّاب بن المنذر أو سَعْد بن عُبادة راية الخزرج، وعلي بن أبي طالب سوية مع مُعاذ بن عمير راية المهاجرين. (كان حُضير، والد أُسيد بن حضير، زعيم الأوس وفارسهم. وكان أُسيد من أشراف الأوس، وواحد من النقباء في بيعة العقبة الثانية. (قارن. ابن حجر، الجزء الأول، ص 49). وأما سعد بن عُبادة فكان رأس الخزرج، وكان يُلقّب بالكامل لكثرة كفاءاته وقدراته ومواهبه. وكان أيضاً من نقباء العقبة الثانية. وكثيراً ما كان يحمل راية الأنصار في الوقائع. وقد برز كمنافسٍ لأبي بكر في بيعة السقيفة (قارن: ابن حجر، الجزء الثاني، ص 30)). وفي موقعة حنين حمل كل من علي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب وسعد بن أبي وقاص راية المهاجرين، سعد بن مُعاذ وحُبّاب بن المنذر حملا راية الخزرج، وحمل أُسيد بن حُضير راية الأوس (قارن: ابن سعد، المجلد الثاني، الكتاب الأول، ص 108). تجدر الإشارة أن الرسول هنا، كما في غيرها من الوقائع، قد عبأ الناس على بطونها، ووضع الألوية والرايات، في كل بطن من الأوس والخزرج لواء أو راية «يحملها رجلٌ منها مسمى» وكذلك في قبائل العرب أيضاً. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 108). نفس هذه الصورة يقدمها لنا ابن هشام حين يروي أخبار تعبئة الرسول الناس لفتح مكة. (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص814 ومايليها).

إن محاولة تحليلنا لطبيعة سلطة الرسول الدنيوية تضمنت بالضرورة تحليل الأدوات التنفيذية لهذه السلطة وللسياسة المرتبطة بها. وقد سعينا لابراز العلاقة المتبادلة بين هذين الطرفين. فالأدوات التنفيذية هي جزء من سلطة الرسول، وسلطة الرسول كانت مقرونة ومعرّفة بأدواتها، وكلاهما لم يتعارضا وحسب مع ماكان سائداً من بنى تنظيمية، وإنما انسجما مع هذه انسجاماً كبيراً.

3 ـ طبيعة المادة السياسية في القرآن

توجد لمعظم الآيات القرآنية أسباب مباشرة للنزول ويتطرق تراث المفسرين لهذا الموضوع كفرع قائم بذاته في العلوم القرآنية. والمتتبع لهذا الفرع الهام جداً من العلوم القرآنية الإسلامية يرى أن تبلوره كعلم قائم بحد ذاته جاء محصلة جدال بين اتجاهين في أوساط المفسرين. كان الاتجاه الأول يعتبر هذا العلم ضرورياً ومفيداً ومتتماً لفهم القرآن فهماً شاملاً، في حين كان الاتجاه الثاني ينكر هذا ولايرى فائدة في دراسة أسباب التنزيل، لأن النصوص القرآنية، حسب زعمهم، مطلقة وبالتالي لايُساهم قرنُها بعلائق زمانية أية مساهمة في فهم معانيها. وسارت الأمور لصالح الاتجاه الأول. وبفضل جهود هؤلاء العلماء نستطيع الآن، رغم مضي عجلة الزمان، أن نفهم النصوص القرآنية بجميع أبعادها، النسبية والمطلقة، التاريخية والدينية. لاجدال إذن في أن القرآن أيضاً سفر للوقائع والأحداث الكبرى في السيرة النبوية. وهذا هو عملياً الفحوى من معرفة أسباب النزول التي تفصح عن البعد الزماني للنص الإلهي. هذا هو البعد الوحيد الذي يهمنا في هذه الفقرة، والذي سنقوم بالعروج عليه بما يتلائم مع غاية بحثنا. هذه قضية لابد من التشديد والتوكيد عليها، وذلك حتى لاتختلط المستويات والأبعاد.

في البدء تجدر الإشارة إلى أن معظم النصوص التشريعية في القرآن نزلت كجواب على تساؤلات الصحابة بصدد هذه المسألة أو تلك، مع العلم أن معظم هذه المسائل كانت تدخل في نهاية المطاف في مجال الأخلاق الاجتماعية بأوسع معاني هذا المصطلح. والدليل اللفظي على ذلك هو كثرة افتتاح الآيات بعبارات مثل «يسألونك» أو «يستفتونك». (قارن: سورة البقرة بالآية 189 ، 215 ، 217 ، 219 ، 220 ، 222 ، سورة النساء، الآية 127 ، 176 ، سورة المائدة، الآية 4 ، سورة الأعراف ، الآية 187 ، سورة الأنفال، الآية 1 ، سورة الإسراء، الآية 85 ، سورة الكهف، الآية 83). ويجمع المفسرون على أن السبب في نزول الآية التالية من سورة المائدة كان الإكثار والإغلاظ في السؤال على الرسول. تقول هذه الآية:

«يا أيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء إن تُبدَ لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين يُنزلّ القرآن تُبدَ لكم عفا الله عنها والله غفور حليم».

إن تعليقات المفسرين حول هذه الآية تقدم لنا إشارة حية عن الأجواء التي كانت سائدة حينذاك والتي كانت مشبعة بالسؤال المستمر للرسول عن كل صغيرة وكبيرة. (قارن: تفسير الجلالين: الجزء الأول، ص 173 ، أسباب التنزيل، ص 58 ، الفيروزآبادي، ص 80 ، السراج المنير، الجزء الأول، ص 382).

هذا يوضح لنا حقيقة هامة وهي أن النصوص التشريعية القرآنية استندت لحاجات الناس الذين وُجهت الدعوة لهم. فهي بهذا المعنى لم يتكن مادة غريبة «فوقية»، لم يكن الناس مؤهلين لفهمها واستيعابها. هذه حقيقة كبرى لايجوز أن تفارق الأذهان لدى قراءة جميع الآيات التي أتت لتنظيم العلاقة بين الرسول والمسلمين.

يُفيدنا التأمل الملي في الآيات التي تطالب المسلمين بطاعة الرسول إلى استنتاج خلاصته أنه كان لهذا الأمر الإلهي طابعاً أخلاقياً ـ دينياً محضاً. فالطاعة التي كان يُحض المسلمون عليها هنا هي طاعة النبي والبشير والرسول، هذه الطاعة التي لم تكن تعني عملياً سوى الاقرار بحقيقة الإرسال والتنزيل. وهذا ما نقرؤه مثلاً في الآيات التالية من سورة آل عمران:

«ماكان لبشرٍ أن يؤتيه الله الكتاب والحُكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً إلى من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تُعلِّمون الكتاب وبما كنتم تدرسون. ولايأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً أيأمركم بالكفر بَعدَ إذ أنتم مسلمون».

ولعل الآية التاسعة والخمسين من سورة النساء تُضيف إلى هذا البعد الأساسي بعداً آخراً، لنقل بُعداً سياسياً واضحاً، لأنها تطال مباشرة التعاملات الدنيوية بين المسلمين.

«يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خيرٌ وأحسن تأويلاً».

تقول الروايات أن نزاعاً نشأ بين المسلمين، إما في سرية عبد الله بن حذاقة بن قيس، أو بين عمار بن ياسر وخالد بن الوليد، كان السبب في نزول هذه الآية. (قارن: السيوطي، كباب النقول، ص 136) من الواضح إذن أن هذا النص يمس العلاقات الحياتية بين المسلمين وأشكال ضبطها وإدارتها. ومن الملفت للنظر أن الطاعة المفروضة هنا ليست للرسول وحده، وإنما للرسول ولذوي الأمر من المسلمين. وهؤلاء هم كل من كان يملك بهذا الشكل أو ذاك منزلة قيادية بين الناس. ولايخفى هنا التكامل الوثيق بين المعاني الزمانية لهذه الآية وبين البندين الثالث والعشرين والثاني والأربعين من الصحيفة.

إن الدارس لآيات القرآن التي تعالج مسألة السيادة والريادة في الأمة لن تخفى عليه علاقة أساسية، تحملها روح القرآن بأكمله، وتنص عليها ألفاظٌ صريحة. مفاد هذه العلاقة أنه دائماً، حين كان يتعلق الأمر بمعالجة المعاملات السياسية والشؤون المصلحية الدنيوية، يُشير القرآن إلى الشورى بين المسلمين. والنص الصريح بذلك هو نص الآية الثامنة والثلاثين من سورة الشورى:

«والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون».

ينسب جميع المفسرين لفظ «أمرهم» في هذه الآية إلى جملة المعاملات الحياتية الاجتماعية للمسلمين. (قارن: السراج المنير، الجزء الثالث، ص 514 ، تفسير الجلالين، الجزء الثاني، ص250 ، الفيروز آبادي، ص 302). والشورى هذه عليها أن تكون مبدأ سياسياً في جماعة تفهم نفسها على أنها رابطة أخوة، كما صرحت بها تصريحاً لاتأويل ثانٍ له الآية العاشرة من سورة الحجرات: «إنما المؤمنون إخوة فاصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون».

إن هذه اللمحات السريعة، ولكن المعبرة، على المادة السياسية المباشرة في النصوص القرآنية تقود إلى استنتاج صريح، وهو أن القرآن لم يأتِ بنظرية حكم متكاملة على الإطلاق. بل لابد من القول أيضاً أن حجم المادة السياسية في القرآن، قياساً إلى الأجناس والأصناف الأخرى من النصوص، كالقصصية والوعظية والإخبارية والأخلاقية وغيرها، ضئيلٌ ومقتضبٌ جداً. وهذا أمر مفهوم وواضح، لأن التنزيل السماوي يهدف كاملاً لضبط وتنظيم العلاقة بين العبد وربه أولاً وأساساً وغايةً، وليس لتقديم آلية تاريخية ملموسة لتنظيم المعاملات بين الناس، هذه المعاملات المصلحية الحياتية. فنحن لانصادف في القرآن أية نصوص تصرح أو تتضمن تنسيقاً وتبريراً لعلاقة سيطرةٍ وسلطة الإنسان على أخيه الإنسان. بل على العكس من ذلك تماماً، فإن المادة القرآنية السياسية، رغم صغر حجمها، تشير لفظاً وروحاً إشارة سلبية لعلاقات السيطرة بين الناس، والتي كانت تتداول مصطلحياً في لغة العرب **بلفظ المُلك**. فالمُلك الحقيقي لله وحده والمُلك البشري يدل على غرور الإنسان وكفره.

لعل في سيرة النبي الكريم أكبر دليل وأعظم تجسيد لهذه القيم القرآنية نفسها. فحين قدم الأشعث بن قيس في وفد كندة على رسول الله، وكانوا ثمانين راكباً قد تزينوا وتكحلوا ولبسوا الحرير، قال لهم رسول الله «ألم تسلموا قالوا بلى قال فما هذا الحرير في أعناقكم قال فشقوه منها فألقوه». (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 953). وحين أحضر خالد بن الوليد أكيدر بن عبد الملك، صاحب دومة الجندل بالقرب من تبوك، إلى الرسول في المدينة، وأكيدر متلبسٌ الديباج المطرز بالذهب، أخذ المسلمون يلمسونه بأيديهم ويتعجبون من زيه وزينته، فاستاء الرسول من ذلك كثيراً وقال «أتعجبون من هذا والذي نفسي بيده لمناديل سعد بن معاذ في الجنة أحسن من هذا». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 903). خصص إبن سعد فقرة كاملة جمع فيها الروايات التي تخبر عن «شدة العيش على رسول الله (ص)». (قارن: ابن سعد، المجلد الأول، الكتاب الثاني، ص 113 ومايليها). تفيد هذه الأخبار أن الرسول كان يبيت الليالي المتتابعة طاوياً وأهله لايجدون عشاء. وإن وجدوه، فكانت عامة خبزهم الشعير. ويحدثون عن أبي هريرة أنه قال: «كان يمر بآل رسول الله (ص) هلال ثم هلال لايوقد في شيء من بيوته نار لاالخبز ولا بطبيخ قالوا بأي شيء كانوا يعيشون يا أبا هريرة قال بالأسودين التمر والماء قال وكان له جيران من الأنصار

جزاهم الله خيراً لهم منائح يرسلون إليه بشيء من لبن.» (قارن: نفس المصدر السابق، ص114). ويروون أن جماعة من المسلمين دخلوا على عائشة «فقلنا سلام عليك يا أمّة فقالت وعليك ثم بكت فقلنا ما بكاؤك يا أمّه قالت بلغني أن الرجل منكم يأكل من ألوان الطعام حتى يلتمس لذلك دواء يمرئه فذكرت نبيكم (ص) فذاك الذي أبكاني خرج من الدنيا ولم يملأ بطنه في يوم من طعامين كان إذا شبع من التمر لم يشبع من الخبز وإذا شبع من الخبز لم يشبع من التمر فذاك الذي أبكاني». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 118). ويحدثون أن الرسول مات ولم يترك درهماً ولاديناراً ولاشاة ولاعبداً ولا أمة، إلّا بغلته البيضاء دُلدُل التي أتته هدية وسلاحه وأرضاً له بخيبر وفدك جعلها صدقة. (قارن: نفس المصدر السابق، المجلد الثاني، الكتاب الثاني، ص 85 ومايليها).

لابد من التأكيد والتشديد على وحدة المادة السياسية في القرآن والسنة. ويتجلى هذا بوضوح شديد لدى المقارنة بين النصوص القرآنية ذات الطابع السياسي المباشر وبين بنود الصحيفة التي عقدها الرسول في السنوات الأولى للهجرة. فنحن نرى هنا تطابقاً كاملاً في المضامين والمعاني. فجميع الآيات القرآنية المعنية تدعو وتحض وتأمر القبائل على التعايش بسلام ووئام، دون أن تأمرها بالتخلي عن نظامها القبلي. وبعبارة أخرى يمكن القول أن القرآن قد دعا القبائل إلى الحلف والتحالف، ورسم الطريق إلى ذلك بتمثل وتبني القيم الروحية والمعنوية الجديدة. ولمَ لا، فإن هذه القيم قد أتت لجميع الناس، بغض النظر عن شكل تنظيمهم الاجتماعي.

فلو أخذنا، على سبيل المثال فقط، قضية كبرى وحاسمة في المنظومة القيمية والحقوقية للعرب آنذاك ولنظام علاقاتهم الاجتماعية، وهي قضية الثأر والقصاص، لوجدنا تطابقاً كاملاً بين التشريع القرآني ومحتوى الصحيفة. تذكر الآية الثامنة والسبعون بعد المائة من سورة البقرة مايلي:

«يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفا له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم».

وتبلغ الآية الثانية والثلاثون من سورة المائدة:

«من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إن كثيراً منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون».

وأخيراً تنص الآية الخامسة والأربعون من نفس السورة:

«وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن

والسن بالسن والجُروحَ قِصاصٌ فمن تصدق به فهو كفارةٌ له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون».

من الواضح أن هذا التشريع القرآني يقر إقراراً كاملاً بمبدأ الثأر القبلي، ولكنه يشرع كيفية تنفيذه بحيث لايلزم عنه امتداد وإسراف في القتال والقتل. وهل أراد البندان الحادي والعشرون والسادس والثلاثون من الصحيفة مراداً آخراً غير هذا؟ فلا يجوز لتطبيق عُرف الثأر أن ينسف إمكانية العيش المشترك بين القبائل. ولتعميق هذا النمط من التطبيق العملي الإسلامي لعرف الثأر ميز القرآن بين القتل الخطأ والقتل العمد، وحرم مبدأ النفس بالنفس إذا كان القتل غير متعمد.

«وماكان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مُسَلَّمة إلى أهله إلا أن يصَّدَّقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فَدِيَّة مُسلَّمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليماً حكيماً». (قارن: سورة النساء، الآية الثانية والتسعون). توضح هذه المقارنة قولنا بوحدة المادة السياسية بين القرآن والسنة. ويُفيد هذا بدوره على موضوعتنا أن القرآن لم يضع نظرية دولة وحكم وأن البعد الزماني للمادة القرآنية السياسية هو بذاته الإطار العملي للفعل السياسي النبوي. وكلاهما لم يخرجا عن النمط الاجتماعي السائد عند العرب الذين وجهت إليهم الدعوة.

لم تتغير هذه الملامح السياسية في موقف السياسة النبوية من النظام الاجتماعي القبلي ومنظومته القيمية طوال فترة السيادة الإسلامية في المدينة. فقد بقيت المواقف الأساسية في هذا الصدد ثابتة ومستمرة ومتسقة منذ السنة الأولى للهجرة وحتى وفاة الرسول، بغض النظر عن عملية تنامي نفوذ الأمة والمدينة خلال هذه السنوات.

في فترة ما قبل موقعة بدر تمكن شاس بن قيس أن يثير النزاع بين الأوس والخزرج مجدداً، وذلك بأن أرسل شاباً من اليهود إلى مجلس من مجالس الأوس والخزرج وأخذ يذكر يوم بعاث وماكان قبله وينشد ماكانوا تقاولوا فيه من الأشعار. وقد نجح هذا الشاب اليهودي في الكيد والفتنة وتنازع الأوس والخزرج وتفاخروا وتواثبوا وقال بعضهم للآخر «إن شئتم رددناه الآن جَذَعَة»، وغضب الجمع لذلك وتواعدوا على القتال. فلما بلغ رسول الله ذلك خرج إليهم فقال:

«يا معشر المسلمين الله الله أَبِدَعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم بعد أن هداكم الله للإسلام وأكرمكم به وقطع به عنكم أمر الجاهلية واستنقذكم به من الكفر وألّف به بينكم». (قارن: ابن هشام، الجزء الأول، ص 386).

ولعل خطبة الرسول في أواخر سيرته أكبر دليل على هذا التواصل في سياسته تجاه

القبائل وحياتها. وأعظم وأهم هذه الخطب كانت خطبته يوم فتح مكة وخطبة الوداع. لقد كرس الرسول الخطبة الأولى للتشديد على الموقف الإسلامي من القضية المحورية للنظام القبلي، أي من قضية العقوبات المدنية والثأر. وهكذا أعلن رسول الله أمام قريش وهو واقف على باب الكعبة:

«لاإله إلا الله وحده لاشريك له صدق وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده ألا كل مأثرة أو دم أو مال يُدَّعَى فهو تحت قدميّ هاتين إلا سدانة البيت وسقاية الحاج ألا وقتيل الخطأ شِبْهُ العمد السَّوْط والعصا ففيه الديّة مُغَلّظة ماية من الإبل أربعون منها في بطونها أولادها يا معشر قريش إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء الناس من آدم وآدم من تراب ثم تلا هذه الآية يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم». (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 821). هنا، في السنة الثامنة للهجرة، يؤكد الرسول ويكرر ماكان قد عقده للناس في الصحيفة فور هجرته من مكة، ويبرز تعديل آلية تطبيق القصاص القبلي بصورة تعيقه عن الاتساع والديمومة.

وكانت خطبة رسول الله في حجة الوداع آخر إعلاناته الصريحة إلى الناس والمسلمين. ومن هنا تكمن أهمية هذه الخطبة، لأنها تُلخّصُ بمعنى ما الأمانة التي كان عليه أن يؤديها، والرسالة التي كان عليها أن يبلغها، والغايات والمقاصد التي سعى لتحقيقها ونشرها. ولهذا فإنه من المفيد إيراد نصها الكامل.

«أيها الناس اسمعوا قولي فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا بهذا الموقف أبداً أيها الناس إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا وكحرمة شهركم هذا وإنكم ستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم وقد بلّغت فمن كانت عنده أمانة فليؤدّها إلى من ائتمنه عليها وإن كلّ ربا موضوع ولكن لكم رؤوس أموالكم لاتَظلِمون ولاتُظلَمون قضى الله أن لا ربا وأن ربا عبّاس بن عبد المطلب موضوع كله وأن كل دم كان في الجاهلية موضوع وأن أوّل دمائكم أضعُ دم ابن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب وكان مسترضعاً في بني ليث فقتلته هذيل فهو أول ماأبدأ به من دماء الجاهلية. أما بعد أيها الناس فإن الشيطان قد يئس من أن يُعبد بأرضكم هذه أبداً ولكنه أن يُطعْ فيما سوى ذلك فقد رضي به مما تحقرون من أعمالكم فاحذروه علي دينكم أيها الناس أن النّسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يُحلّون عاماً ويحرمونه عاماً ليواطئوا عدة ما حرّم الله فيحلوا ما حرم الله ويحرموا ما أحل الله وأن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض وإن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً أربعة حرم ثلاثة متوالية ورجب

مُضرَ الذي بين جمادى وشعبان. أما بعد أيها الناس فإن لكم على نسائكم حقاً ولهن عليكم حقاً لكم عليهن أن لايُوطِئن فُرشكم أحداً تكرهونه وعليهن أن لايأتين بفاحشة مبينة فإن فعلنَ فإن الله قد أذن لكم أن تهجروهن في المضاجع وتضربوهن ضرباً غير مبرح فإن انتهين فلهنَّ رزقهن وكسوتهن بالمعروف واستوصوا بالنساء خيراً فإنهن عندكم هوان لايملكن لأنفسهم شيئاً وأنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمات الله فاعقلوا أيها الناس قولي فإني قد بلغت وقد تركت فيكم ما ان اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً أمراً بيناً كتاب الله وسنة نبيه. أيها الناس اسمعوا قولي واعقلوه تعلُمُنَّ أن كل مسلم أخ للمسلم وأن المسلمين أخوة فلا يحل لامرء من أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس منه فلا تظلمن أنفسكم اللهم هل بلغت فَذُكِرَ لي أن الناس قالوا اللهم نعم فقال رسول الله (ص) اللهم اشهد».

(قارن: نفس المصدر السابق، ص 968 ومايليها).

لاشك في أن الرسول قد ضمن وصيته هذه المواضيع الكبرى التي كانت تشغل سياسته طوال حياته وفعله. ولو حاولنا جمعها وتكثيفها لوجدناها تنحصر في مجال الآداب والأخلاق الاجتماعية، مكارم الأخلاق، ومجال التصالح والتسالم بين الناس والقبائل، ولتعميق هذه النقطة فقد محا الرسول كل صراعات الثأر الجاهلية واعتبر أنها قد ألغيت بدخول الناس الإسلام، وبهذا تعم التشريعات الجديدة التي نصّت عليها الآيات القرآنية المذكورة في موضع سابق. وتجدر الملاحظة أن الموضوع السياسي الأول، وهو موضوع الحكم والزعامة، لم يتم التطرق إليه نهائياً. وهذا شيء واضح، لأن جملة هذه التوصيات كانت موجهة لأناس منظمين اجتماعياً في شكل واضح ومعرف لا التباس فيه. ولهذا الشكل التنظيمي الاجتماعي قوانينه الخاصة التي تضبطه وتحكمه. لهذا فإن قضية الإدارة والحكم لم تكن أساساً موضوع نقاش. لقد أشار رسول الله في خطبة الوداع أنه قد قام بما كان عليه القيام به. وبعد ذلك بفترة وجيزة نزلت الآية القرآنية من سورة المائدة التي تؤكد ذلك وتدعمه:

«... اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا...». (قارن: السراج المنير، الجزء الأول، 338 ، الفيروز آبادي، ص70 ، تفسير الجلالين، الجزء الأول، ص 151).

إن أكبر الإشكاليات التي تواجه البحث التأريخي التاريخي لمرحلة السياسة النبوية هي إشكالية التحديد الملموس للعلاقة بين نشوء قيم معنوية جديدة (دين جديد) وبين

عمليات التحول الاجتماعي المتقارنة معها. وتنطلق معظم الأدبيات التي تقرن الدعوة الإسلامية بتكوين عضوية اجتماعية جديدة وتدشين كيان دولة عربية إسلامية من مبدأ منهجي يفرض علاقةً آلية بين هذين الطرفين من العملية التاريخية. بغض النظر عن حقيقة أنه لايمكن البرهان نظرياً على حتمية هذا الترابط الآلي بين المعنوي والاجتماعي، فإن المؤرخ مطالب بأن يبحث عن الكلمة النهائية حول هذه القضية في تاريخ العرب نفسه في شبه جزيرتهم وفي خبراتهم الحياتية وتجاربهم التاريخية. وتبرهن هذه الخبرات التاريخية بعينها أن الأشكال المادية الملموسة لتطبيق منظومة قيمية جديدة لاترتبط نهائياً بالطبيعة الداخلية لهذه المنظومة نفسها، وإنما بالظروف الملموسة للبيئة الاجتماعية المحيطة.

فمن المعروف لدينا جميعاً أن العديد من القبائل العربية، في داخل شبه الجزيرة وفي أطرافها، كانت قد اعتنقت المسيحية وتركت الوثنية، دون أن يحدث هذا الانتماء الاعتقادي الجديد أية تحولات تذكر في نمط عيشها واجتماعها. وغدت مسيحيتهم جزءً من حياتهم القبلية، كما كانت وثنيتهم سابقاً جزءً من حياتهم القبلية ذاتها. وينطبق هذا الكلام أيضاً على القبائل اليهودية مثل بني قينقاع، بني قريظة وبني النضير. لقد تداخلت يهوديتهم مع قَبَليتّهم تداخلاً عضوياً حتى غدت خاصيتهم الدينية موضعاً لتفاخرهم ولتعصبهم ولانتمائهم القبلي.

لهذا لابد من الإقرار بمبدأ منهجي هام، وهو أن القبيلة أو الوحدة القبلية كمؤسسة اجتماعية متكاملة كان لايمكن لها أن تُحلّ إلا عبر تشكّل مؤسسة اجتماعية بديلة. وتثبت التجارب التاريخية للشعوب أن هذا الاستبدال لاينعقد إلا بتناقضات جذرية في الظروف الحياتية والمعاشية للجماعات البشرية المعنية، تؤدي ضرورةُ حلها إلى الإنتقال من شكل معين في الاجتماع إلى شكل آخرِ جديدٍ أكثر ملائمة للظروف الجديدة من سابقه. وتثبت التجارب التاريخية أيضاً أن ولادة شكل جديد في الاجتماع والعمران لاتتم إلا عبر صراع مرير مع القديم السائد المتقادم، وأن هذه عملية تاريخية أطول وأعقد من مجرد ظهور نظام قيمي جديد.

الفصل الرابع

علاقات الاتحاد القبلي الإسلامي مع المحيط الخارجي

ـ مراسلات الرسول والغزوات على الشام ـ

إن أحد الجوانب الهامة في فهم واستيعاب التطورات السياسية والاجتماعية المرتبطة بظهور الدعوة الإسلامية هي بدون أدنى شك علاقات الأمة مع القوى والدول السياسية المجاورة لشبه الجزيرة، وبالتحديد مع بيزنطة والفرس. وتعكس المصادر هذه العلاقات بما يعرف بمراسلات الرسول مع الملوك. والدراسة المتفحصة لهذه الأخبار تفيد إلى التصديق بأن مراسلات الرسول هذه كانت حقيقة تاريخية وأنها حدثت بالفعل. ولكنه يصعب كثيراً الاعتماد على هذه الروايات، ليس بسبب قلتها وحسب، وإنما أيضاً وبالدرجة الأولى لتشابهاتها المثيرة للريبة. تجمع هذه الروايات على أن رسول الله قد بدأ ببعث كتبه ورسله إلى الملوك بعد صلح الحديبية مباشرة. تتطابق وتتشابه روايات الطبري وابن هشام إلى حد بعيد. (قارن: ابن هشام بالجزء الثاني، ص 97 ومايليها، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1559 ومايليها). وأما روايات ابن سعد فتورد مراسلتين زائدتين على ما تذكره روايات الطبري وابن هشام. (قارن: ابن سعد، المجلد الأول، الكتاب الثاني، ص 15 ومايليها). ولكننا سنعتمد هنا بالدرجة الأولى على عرض ابن سعد، لدقة استعراضه وتصنيفه وإحكام ترتيبه وسرده.

لو تأملنا بعمق المراسلات الست التي يوردها ابن سعد لوجدنا أن هذه المراسلات كانت جزءً من نشاط واحد للرسول الكريم يسعى لتحقيق غرض سياسي واحد. أي أن هذه المراسلات كانت نشاطاً منسقاً، ولم تكن أجزاء مبعثرة تحكمها الصدفة. هكذا يخبرنا

ابن سعد أنه مباشرة فور عودته من الحديبية قام الرسول ببعث كتبه ورسله إلى الملوك وأرسل ستة أشخاص في نفس اليوم من محرم من السنة السابعة للهجرة إلى الملوك الآتية أسماؤهم: أرسل عمرو بن أمية الضمري إلى النجاشي ملك الحبشة، (قارن: نفس المصدر السابق، ص 15). ودَحْية بن خليفة الكلبي إلى «عظيم بصرى» ليدفع بالكتاب بدوره إلى القيصر، (قارن: نفس المصدر السابق، ص 16). وعبد الله بن حُذافة السهمي إلى كسرى، (قارن: نفس المصدر السابق).وحاطب بن أبي بَلْتعة اللخمي إلى المقوقس صاحب الاسكندرية «عظيم القبط»، (قارن: نفس المصدر السابق). وشجاع بن وهب الأسدي إلى الحارث بن أبي شَمِر الغساني، (قارن: نفس المصدر السابق 17) وأخيراً سَليط بن عمرو العامري إلى هَوْذه بن علي الحنفي صاحب اليمامة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 18). يكتفي ابن سعد بعكس محتويات هذه الكتب، في حين يورد الطبري النصر الحرفي لها. (قارن الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1565 ، 1568 ، 1569 ، 1571 . قارن أيضاً: الأموي، ص 6 ، الواقدي، فتوح البلدان، الجزء الثاني، ص 69). تجمع روايات جميع هؤلاء المؤرخين أن الرسول دعا الملوك في كتبه إلى الإسلام. وأما عرضهم لردود أفعال هؤلاء على هذه الدعوة، فأمر لايمكن الأخذ به مأخذ الجد والصدق.

يتوجه اهتمام البحث التاريخي في هذا الموضوع إلى نقطتين أساسيتين، وهما توقيت المراسلات وعناوينها. فلا هذا التوقيت صدفة، ولا اختيار المُرسل إليهم صدفة أيضاً. كان هذا الإجراء السياسي الخطير الذي قام به الرسول جزءً من الانفراج والتطورات التي لزمت عن صلح الحديبية، هذا الصلح الذي أقر عملياً بالمدينة كمركز سياسي ثانٍ للعرب، إلى جانب مكة، وأعطاها حرية التحرك والتحالفات، دون خطر التصادم مع المنافس الكبير، قريش ومكة. لقد كانت المراسلة بحد ذاتها عكساً واقعياً لميزان القوى الجديدة وتعبيراً عن القوى الفعلية للتحالف القبلي الذي يتزعمه الرسول. لقد توجه الرسول بكتبه إلى تلك القوى السياسية المجاورة التي كان لها مصالح مستمرة في شبه جزيرة العرب والتي كانت منذ القدم تتابع كل تطور سياسي هنا للتأثير عليه عن طريق كسب حلفاء من القبائل العربية في شبه جزيرتهم. بالاستناد إلى هذا يمكن ترتيب هذا الإجراء السياسي النبوي في سياقه التاريخي المباشر والملموس. لقد كان على كل تحالف قبلي صاعد في شبه الجزيرة أن يبحث عن علاقات ودية مع القوى الكبرى المحيطة والمؤثرة على الحياة السياسية للقبائل العربية، وذلك لغرض تجنب الصدام مع هذه القوى من جانب، ولضمان شروط ملائمة ومناسبة للوجود والاستمرار من جانب آخر. وتفيدنا المصادر بروايات مبعثرة ومتفرقة تلقي ضوءً شحيحاً على هذه العلاقة التاريخية الأساسية.

فابن حجر مثلاً يقدم لنا الرواية التالية عن الهيثم بن عدي التي تلمح تلميحاً عابراً لمسألة حساسية العلاقات الودية مع الدول المجاورة لأجل ضمان سلامة التجارة العربية وقوافلها. «كان أبو سفيان في نفر من قريش ومن ثقيف فوجهوا بتجارة إلى العراق فقال لهم ابو سفيان إنا نقدم على ملك جبار لم يأذن لنا في دخول بلاده فأعدوا له جواباً فقال غيلان أنا أكفيكم على أن يكون نصف الربح لي قالوا نعم فتقدم إلى كسرى وكان جميلاً فقال له الترجمان يقول لك الملك كيف قدمتم بلادي بغير إذني فقال لسنا من أهل عداوتك ولاتجسسنا عليك وإنما جئنا بتجارة فإنْ صلحت لك خذها وإلا فأذن في بيعها وإن شئت رجعنا بها قال وسمعت صوت الملك فسجدت فقيل له لم سجدت قال سمعت صوت الملك حيث لاينبغي أن ترفع الأصوات فأعجب كسرى وأمر أن توضع تحت مرفقه فرأى عليها صورة كسرى فوضعها على رأسه فقيل له لم فعلت ذلك قال رأيت عليها صورة الملك فأجللتها أن أجلس عليها فاستحسن ذلك أيضاً ثم قال له ألك ولد قال نعم قال فأيهم أحب إليك قال الصغير حتى يكبر والمريض حتى يبرأ والغائب حتى يقدم قال أنت حكيم من قوم لاحكمة فيهم وأحسن إليه». (قارن: ابن حجر، الجزء الثالث، ص195. غيلان هو غيلان بن سلمة من ثقيف، أحد وجوهها، سكن الطائف وأسلم بعد فتحها ومات في آخر خلافة عمر بن الخطاب. قارن: نفس المصدر السابق، ص 192).

يخبرنا اليعقوبي أن هاشم كان أول من سن رحلتي الشتاء إلى الشام والصيف إلى الحبشة، «وذلك أن تجارة قريش لاتعدو مكة فكانوا في ضيق حتى ركب هاشم إلى الشأم فنزل بقيصر فكان يذبح في كل يوم شاة ويضع جَفْنَةْ بين يديه ويدعو من حواليه وكان من أحسن الناس وأجملهم فذكر لقيصر فأرسل إليه فلما رآه وسمع كلامه أعجبه وجعل يرسل إليه فقال هاشم أيها الملك لي قومٌ وهم تجار العرب فتكتب لهم كتاباً يؤمنهم ويؤمن تجاراتهم حتى يأتوا بما يستطرف من أدم الحجاز وثيابه ففعل قيصر ذلك وانصرف هاشم فجعل كلما مرّ بحي من العرب أخذ من أشرافهم الايلاف أن يأمنوا عندهم وفي أرضهم فأخذوا الإيلاف من مكة والشام». (قارن: اليعقوبي، الجزء الأول، ص 280). ويتابع اليعقوبي رواياته حول هذه النقطة موضحاً أنه «لما هلك هاشم بن عبد مناف جزعت قريش وخافت أن تغلبها العرب فخرج عبد شمس إلى النجاشي ملك الحبشة فجدد بينه وبينه العهد ثم انصرف... وخرج نوفل إلى العراق وأخذ عهداً من كسرى». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 282 . يذكر ابن سعد أن أولاد عبد مناف هم الذين أمنوا لقريش تجارتها من خلال عقود أمان مع القوى العظيمة المجاورة. فالمطّلب هو الذي عقد الحلف لقريش مع النجاشي في متجرها إلى أرضه، وهاشم هو الذي قام بهذا الحلف مع هرقل في

متجر قريش إلى أرضه، وأخيراً نوفل الذي عقد الحلف لقريش مع كسرى إلى العراق. (قارن: ابن سعد، المجلد الأول، الكتاب الأول، ص 43).

لقد فصّلنا قليلاً في الاستشهاد بهذه الروايات لأنها تساعد حقاً على تفهم طابع وضرورة مراسلات الرسول مع الملوك. توضح هذه الروايات أن صعود قريش إلى كونها المركز السياسي الأول للعرب تطلب بالضرورة عقد التحالفات مع القوى السياسية المباشرة. ولهذه الضرورة اعتبارات تجارية وسياسية. فبدون عقود الأمان هذه لايمكن التحرك بحرية في أراضي هذه الدول ولايمكن بالتالي ممارسة التجارة. بالإضافة إلى ذلك كان لابد من كسب ود هذه الدول حتى لاتقوم بمهاجمة مكة نفسها للقضاء عليها وللاستيلاء على تجارة القوافل، كما حاول الأحباش ذلك في عام الفيل المشهور. تفيد روايات اليعقوبي المذكورة آنفاً أنه لما مات هاشم، الذي ارتبطت بشخصه عقود الحلف مع الملوك، خافت قريش من أن تغلبها العرب. هذه إشارة بالغة الأهمية توضح الضرورة الحيوية لهذا النوع من العلاقات السياسية لكل مركز قبلي يحاول النمو إلى مركز سياسي. فالعلاقات القبلية كانت في نهاية المطاف علاقات مصلحية قائمة إما على الحلف والمنفعة أو على الخوف والموادعة. وحتى يستطيع تحالف أو تجمع قبلي ما أن يكسب تعاطف القبائل أو يثير فيها الرعب والاحترام، كان عليه أن يبرهن على قوته من خلال تحالفاته وعلاقاته مع الملوك. فتحالفات كهذه كانت تثير الهيبة والاحترام وترفع من المكانة في عيون القبائل. هذه علاقة ذات وجهين إذن. فالمركز القبلي الصاعد يحتاج إلى هذا السند من الملوك حتى يستطيع أن يكسر شوكة القبائل وينتزع اعترافها بشرفه ومكانته، والقبائل تحتاج إلى هذا السند الداعم للمركز القبلي، لأنه بدون ذلك لامصلحة لها اساساً في التعامل والتعاطي معه. لهذا كان على كل مركز سياسي قبلي جديد يحاول منافسة مكة أن ينازعها السيادة أيضاً في هذا المجال الخطير، في مجال العلاقات والتحالفات مع الملوك. ومن هنا يمكن استيعاب المغزى التاريخي لمراسلات رسول الله مع الملوك ومن هنا يمكن فهم توقيت هذه المراسلات أيضاً. وبما أن صلح الحديبية قد وفر الاعتراف الداخلي بالمدينة، فكان لابد إذن من السعي للحصول على الاعتراف الخارجي عبر إقامة علاقات متبادلة مع تلك القوى التي كانت دائماً على اتصال مع التطورات في شبه جزيرة العرب ومع الأوساط القبلية والتي كان العرب دائماً على اتصال معها لأجل تسهيل أمورهم المعاشية العامة.

لابد لإتمام فهم المنزلة السياسية للمدينة في حياة القبائل العربية من التطرق لغزوات المسلمين على الخارج، وبالتحديد على مناطق خضعت تقليدياً لسيطرة الروم في الشام. هنا يتم الحديث عادة عن ثلاثة مواقع: موقعة مؤته في السنة الثامنة للهجرة، موقعة تبوك في

السنة التاسعة للهجرة، وأخيراً سرية أسامة بن زيد بن حارثة في السنة العاشرة للهجرة. ومما يدل على أنه كان لهذه المواقع الثلاث مكانة خاصة قياساً إلى غيرها من الغزوات والسرايا موقف المنافقين منها. إذ هم رفضوا رفضاً قطعياً المشاركة فيها، كما حدث في تبوك مثلاً، بحجة أنه لايمكن مقارنة قتال هؤلاء بقتالات العرب. (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص901). لايمكن إصدار الحكم على الطابع العام لهذه الحملات إلا بعد التطرق لكل واحدة منها على حدة، لمعرفة تفاصيلها وظروفها.

قام الرسول بعد فتح خيبر بتجهيز سرية من ثلاثة آلاف مسلم على رأسهم زيد بن حارثة ووجههم نحو الشام. تكتفي روايات ابن هشام والواقدي والطبري بذكر الشام كهدف عام لهذه الحملة، دون التخصيص. ويمكن الفهم عموماً من أخبارهم أنهم كانوا يعنون بالشام الروم والقبائل العربية المتحالفة معهم. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 791 ، الواقدي، المغازي، ص 401 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1610 ومايليها). ولاتذكر رواياتهم أسباب ودوافع هذه السرية. روايات ابن سعد وحدها تفيد أن أمير الغساسنة، شُرحبيل بن عمرو الغساني، كان قد قتل رسول رسول الله إلى «ملك» بصرى، وأنه لم يُقتل لرسول الله رسول غيره. من الواضح أن هذه الحادثة كان لايمكن لها أنْ تمر دون جواب واضح من قبل الرسول والمسلمين، لأن في هذا الاعتداء استهانة فاضحة بقوم المقتول وجماعته. إن عنف هذه الحادثة هو الذي يوضح لنا هذا الحشد الكبير الذي حشده الرسول. وحين سمع شرحبيل بسرية الرسول، جمع أكثر من مئة ألف مقاتل، كما تذكر أخبار ابن سعد. دار القتال في مؤته، وهي بأدنى أرض البلقاء دون الشام. وقد كانت هزيمة نكراء للمسلمين، قُتل فيها أعزاء من الصحابة، مثل زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة. (قارن: ابن سعد، المجلد الثاني، الكتاب الأول، ص92 ومايليها، ابن هشام، الجزء الثاني، ص 794 ومايليها، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص1610 ومايليها).

تتضارب قليلاً المعلومات التي تقدمها لنا الروايات حول موقعة تبوك. يحدثنا ابن هشام أن الرسول قام بتجهيز جيش لمحاربة الروم. (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص893). أما الطبري فيأخذ رواياته كاملاً عن ابن اسحاق، لهذا لافارق بين رواياته وروايات ابن هشام. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1692). والواقدي يذكر أن الشام كانت الهدف في غزوة تبوك. (قارن: الواقدي، المغازي، ص 425). ومجدداً تقدم لنا روايات ابن سعد معلومات أكثر وفاية حول الظروف الملموسة لهذه الحملة. فيذكر ابن سعد أنه قد بلغ رسول الله أن الروم قد جمعت جموعاً غفيرة بالشام، على رأسهم هرقل،

ومعه «عرب الروم» من لخم وجذام وغسان، وأنهم أرادوا بذلك قتاله وقتال المسلمين. كجواب على هذا، استنفر الرسول مكة وقبائل العرب وابتغى الخروج من المدينة، لملاقاتهم في أرضهم. (قارن: ابن سعد، المجلد الثاني، الكتاب الأول، ص 118). تشير روايات البلاذري إلى نفس هذه الدواعي لدى الإخبار عن غزوة تبوك. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص 368). لكن الفاحص المدقق يرى تعارضاً في هذه الروايات وتناقضاً بين ذكرها لدواعي الغزو وبين وصفها لمسار الغزوة ونهايتها. تتفق الروايات في أن الرسول أقام في تبوك أسابيع طوال دون أن يحدث قتال. ولكن أسباب هذا التطور لايتم ذكرها على الإطلاق. البلاذري وحده هو الذي يشير إلى أن خوف الروم من جيش المسلمين الذي بلغ تعداده ثلاثين ألف مقاتل، كان السبب في عدم وقوع القتال. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص 368). لايمكن طبعاً الاطمئنان لما تذكره الروايات بهذا الصدد. فالمصادر تذكر من ناحية أن الغساسنة لوحدهم في مؤته تمكنوا من تعبئة أكثر من مئة ألف مقاتل، وتذكر من ناحية ثانية أن الروم مع «عربهم» هابوا جيش المسلمين المؤلف من ثلاثين ألف مقاتل، مع العلم أنهم كانوا المبادرين في الحشد والتعبئة. هذا التناقض في الروايات يدفعنا إلى البحث عن تعليل وشرح آخرين لظروف غزوة تبوك. وربما يكون مفتاح ذلك فيما تذكره الروايات ذكراً طارئاً وهامشياً.

تتفق جميع الروايات في كل المصادر في الإخبار أن رسول الله قد عقد أثناء إقامته في تبوك عقوداً للجزية مع الكثير من القرى الشامية مثل أُذرُح، الجرباء، مَقْنا، أيله ودومة الجندل، بغض النظر عن أن بعض الروايات تذكر هذه القرية دون تلك. وتتفق المصادر أيضاً في الإخبار أن رسول الله أرسل خالد بن الوليد مع عدة آلاف من المسلمين من تبوك إلى أُكيدر بن عبد الملك، الأمير المسيحي من كنده الذي كان يترأس دومة الجندل ويقوم بخدمة الروم، فأُحضر هذا إليه، وعقد معه الرسول عقداً الزمه بدفع الجزية إلى المسلمين (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 902 ، البلاذري، فتوح البلدان، ص 59 ومايليها، ابن سعد، المجلد الثاني، الكتاب الأول، ص 119 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص1702). يذكر لنا البلاذري النص الحرفي لهذا العقد:

«هذا كتاب من محمد رسول الله لأُكيدر حين أجاب إلى الإسلام وخلع الأنداد والأصنام ولأهل دومة أن لنا الضاحية من الضَحْل والبَوْر والمعامى وأَغْفالِ الأرض والحلقة والسلاح والحافر والحصن ولكن الضامنة من النخل والمعين من المعمور لاتُعْدل سارحتكم ولاتُعَدّ فايدتكم ولايحظر عليكم النبات تقيمون الصلاة لوقتها وتؤتون الزكاة بحقها عليكم بذلك عهد الله والميثاق ولكم به الصدق والوفاء شهد الله ومن حضر من

المسلمين». (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 61 ، شرح بعض المفردات: الضاحي، البارز والضحل الماء، البور: الأرض التي لم تستخرج وتستعمل، المعامى: الأرض المجهولة، الأغفال: الأرض التي لاآثار فيها، الحلقة: الدرع، الحافر: الخيل والبغال والحمير والبراذين، الضامنة: النخل الذي معهم في الحصن، المعين: الماء الظاهر الدائم، السارحة: المواشي، تُعدل، تصدق في مراعيها). بموجب هذا العقد إذن قام المسلمون بحيازة أرض شامية كانت تابعة لأكيدر، بالإضافة إلى الحافر والدرع. لكنهم تركوا الحياة في هذه الناحية كما هي عليه وتركوا الناس على أرضهم وزرعهم وحصونهم ومواشيهم.

إن التأمل في جملة هذه المعطيات يسهل السبيل لفهم الظروف الملموسة التي أحاطت بغزوة تبوك. فمن الواضح أن الهدف الكبير لها كانت استعراض قوة المدينة والتأكيد على خطورة المركز السياسي الجديد الذي نشأ في شبه الجزيرة بعد توحيد مكة والمدينة. استعراض القوة بالإغارة على أراضي الحضر كان وبقي جزء لايتجزأ من طبيعة العمران البدوي. لكن الأهم من هذا هو عقود الجزية التي فرضتها غزوة تبوك. وقد سبق لنا ووضحنا أهمية الجزية في تأمين معاش المسلمين، بعد أن سارت الأمور بزعزعة أسواق العرب وتجاراتهم وبعد أن أصبح البحث عن تعويض وبدائل ضرورةً لابد منها. لهذا يمكن القول أن الغاية الأساسية لهذه الحملة كانت توفير مجال حيوي للقبائل العربية المسلمة عبر انتزاع بعض الأراضي لها وعبر اغتنام ما تحتاجه من أموال. وأخيراً كان لابد من تأديب عرب الروم، لأنه، كما تشير روايات ابن هشام، كانت اعتداءاتهم على المسلمين قد أخذت بالازدياد بعد السنة الثامنة للهجرة، أي بعد فتح مكة. (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 975). نحن نرى أن هذه الأسباب هي التي توضح لماذا لم يحدث قتال بين الروم والمسلمين في تبوك، لأنه لامعنى أساساً لقتال الروم في هذه المرحلة من تطور الأمة، ولم يكن أمر كهذا جزءً من مخططات الرسول وسياساته في توطيد أركان الكيان السياسي الإسلامي الجديد.

أما ظروف الحملة الثالثة على أرض الشام فهي أوضح وأبسط من غيرها، إذ يمكن اعتبارها حملة ثأرية انتقامية لما حدث للمسلمين في مؤته. فقد جهز الرسول سرية وسلم قيادتها لأسامة بن زيد بن حارثة، الذي تزعم أباه سرية مؤته واستشهد فيها، وأرسله للإغارة على قضاعة من أرض البلقاء. (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 970 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1794 ، 1851 ، ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص65). ويحدد ابن سعد هدف السرية بصورة أوضح فيقول أن الرسول أرسل أسامة إلى أبنى، وهي أرض السراة ناحية البلقاء، وأمره بالسير إلى موضع مقتل أبيه ليوطئهم الخيل

ويحرق عليهم. (قارن: ابن سعد، المجلد الثاني، الكتاب الأول، ص 136). وتجدر الملاحظة أن لغة ابن سعد نفسها التي تفصل وتحدد بدقة غاية هذه السرية وهدفها تعتبر أن هذه السرية كانت غزواً ضد الروم أنفسهم.

يساعدنا الاستعراض المفصل لهذه الحملات الثلاث الكبرى التي قام بها المسلمون على الخارج، أي على أقوام كانوا يعيشون في أرض تعتبر أرض الروم، على فهم الطابع العام لها. لقد تبين بوضوح أن هذه الحملات كانت موجهة حصراً ضد القبائل العربية المتاخمة لأراضي شبه الجزيرة من ناحية الشام التي كانت جزء من الدولة البيزنطية. وكان لهذه القبائل خصوصياتها التي تفصلها وتميزها عن القبائل العربية في شبه الجزيرة. لقد كانت تعرف هذه القبائل على أنها «عرب الروم» أو «العرب المتنصرة». سياسياً كانت تقف هذه القبائل في ولاء للروم، واجتماعياً كانوا قوماً حضراً يعرفون الاستقرار ويمارسون الزراعة أيضاً. لهذا كان يعدهم الوعي العربي القبلي على أنهم من الروم ولهم. والإغارة عليهم إغارة على الروم. ومن هنا يمكن فهم لغة المصادر التي تعتبر الحملات على هؤلاء غزواً على الروم أنفسهم. لكن لابد من التمييز بوضوح بين هاتين النوعيتين من الغزو. فغزو هذه القبائل العربية شيء، وغزو الروم أنفسهم في معاقل سيطرتهم ـ كما ستتطور الأمور لاحقاً، شيء آخر تماماً. ثم أنه قد رأينا أن الغاية الأساسية لهذه الحملات على الخارج لم تكن «الفتح» بالمعنى الذي تم التعارف عليه تاريخياً، بل ولاحتى نشر الإسلام بين هذه القبائل. فهذه جميعاً كانت أهدافاً غير واقعية ولا أساس لها أصلاً. إن الإغارة على عرب الروم كان لها ثلاثة اعتبارات أساسية: فرض الجزية كهدف مادي استلزمه عيش المسلمين، تأديب هؤلاء الذين كثرت غاراتهم على قوافل المسلمين، وأخيراً استعراض قوة المسلمين كهدف دفاعي لازم لاثبات الوجود وانتزاع الاحترام وفرض الهيبة أمام القبائل العربية نفسها وأمام عرب الروم.

لجملة هذه الاعتبارات والظروف يمكن القول **أن المقومات والشروط المادية للفتح الإسلامي لم تكن متوفرة بعد في هذه المرحلة من تطور التحالف القبلي الإسلامي**. ومن الخطأ الشديد تأريخ بدايات الفتوح الإسلامية بهذه الحملات الثلاث، كما هو شائع في معظم الأدبيات.

الفصل الخامس

أزمة الاتحاد القبلي الإسلامي وخطر انحلاله

1 ـ الردة ـ تأسيس اتحادات قبلية مماثلة وخروج القبائل المسلمة عن الأمة

تُجمل جميع المصادر بدون استثناء الأحداث والتطورات التي أعقبت وفاة رسول الله ونجمت عنها بحركة الردة. ولايسهل على البحث التاريخي الإمساك بالمقدمات التاريخية والأسباب الاجتماعية والسياسية لهذه الحركة. يعود السبب في ذلك إلى تبعثر وقلة الروايات والأخبار عن ظروف هذه الحركة وحيثياتها وإلى معلوماتها التي تتصف بضيق النظرة وأحادية الجانب. ولذلك فإن علينا البحث عن اللمحات والإشارات المتبعثرة في المصادر ومحاولة جمعها وتصنيفها وتنسيقها بما يسمح بتشكيل صورة قريبة نسبياً من الحقيقة التاريخية. وإذا كنا نقبل هنا بمصطلح الردة ونستخدمه، فإننا نفعل ذلك اتباعاً للعادة، على الرغم من تحفظاتنا الجدية عليه، لأنه لايعكس إلا ناحية واحدة فقط من جملة الأحداث المعنية بهذا المصطلح، كما سنوضح آتياً.

لايدع استعراض الطبري لأحداث السنة الحادية عشر للهجرة مجالاً للشك في أن أحد المهمات الكبرى التي واجهت الرسول في السنتين الأخيرتين من حياته كانت ضرورة محاربة «المتنبئين» الذين أخذوا بالظهور في أنحاء مختلفة في شبه جزيرة العرب. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1798). هنا يخبر الطبري أن هؤلاء المتنبئين قد ظهروا أثناء حياة الرسول، وليس بعد وفاته. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 1794). تذكر إحدى رواياته أن المتنبئ الأول الذي ظهر ودعا لنفسه كان في قبيلة مذحج في

اليمن في السنة العاشرة للهجرة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 1795). ويتوضح من روايات الطبري أن هذه السنة كانت عموماً سنة المتنبئين. إن هذا التوقيت بالغ الأهمية لأنه يسلط ضوءً على طبيعة حركة الردة نفسها. لقد كانت ظاهرة التنبؤ أحد الأصداء التي أحدثها فتح مكة وتوسيعُ التحالف القبلي الإسلامي عبر توحيد مكة والمدينة، أي عبر إعادة وحدة قريش وتوسيع تحالفاتها القبلية بزعامة النبي القرشي المكي محمد بن عبد الله. لقد أثار هذا التطور الإسلامي القرشي عمليات مشابهة في أنحاء مختلفة من شبه الجزيرة، حيث بدأت تنشأ أيضاً تحالفات قبلية واسعة يتزعمها أناس يدعون النبوة، تمثّلاً بالنجاح العظيم الذي أحدثه رسول الله. لقد كانت هذه إذن **عمليات متوازية**، لعب فيها التطور الإسلامي دور الباعث والمحرض. لهذا فإنه من غير الصحيح الحديث عن رِدة فقط. إن تأسيس التحالف القبلي الإسلامي، أولاً بزعامة الرسول في المدينة ضد قريش، وبعد ذلك بزعامة الرسول ووراءه قريش جميعاً، قد **ترافق** مع عمليات مماثلة متزامنة، حيث أخذت الكثير من التجمعات القبلية بالبدء بتأسيس تحالفات مماثلة، وحيث أخذ الكثيرون أيضاً يحاولون تقليد الشكل الإسلامي نفسه. ومن هنا يمكن استيعاب ظاهرة كثرة الأنبياء الكذابين، ليس بعد وفاة الرسول، وإنما أثناء حياته أيضاً. ثم إنه لايجوز النسيان أن سلطة التحالف القبلي الإسلامي أثناء حياة الرسول لم تشمل في يوم من الأيام كافة أنحاء شبه الجزيرة، بل انحصرت في جزء غير كبير منها، وبالتحديد في وسطها فقط. ولهذا السبب أيضاً لايمكن تعميم كل الأحداث التي جرت في نهاية حياة الرسول وبعد وفاته على أنها حركة رِدة وحسب.

أتى الخطر الأكبر على الإسلام من مسيلمة الكذاب (مسلمة بن حبيب أو مسلمة بن ثُمامة الحنفي) في اليمامة. تزعم مسيلمة وفد بني حنيفة إلى الرسول في المدينة في عام الوفود. (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 945). ويخبر البلاذري أن مسيلمة مع وفده قد طلبوا من الرسول أن يتقاسموا معه الأمر. لكن الرسول رفض. فلما غادروا ورجعوا إلى وطنهم أعلن مسيلمة نبوءته. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 87). بعد هذه الحادثة بعام جرت مراسلات بين مسيلمة الكذاب وبين رسول الله. ففي السنة العاشرة للهجرة قام مسيلمة بإرسال الكتاب التالي إلى الرسول: «من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله سلام عليك أما بعد فإني قد أُشرِكت في الأمر معك وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض ولكن قريشاً قومٌ يعتدون». (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 965). وقد غضب الرسول لهذا غضباً شديداً وأرسل مع رسل مسيلمة جوابه التالي: «بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب السلام على من اتبع الهدى أما بعد فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين». (قارن: نفس المصدر السابق).

كانت اليمامة، مركز حركة مسيلمة، تقع بين اليمن ونجد وكانت تشبه في تركيبتها المدينة إلى حد بعيد. ولاتدع المصادر مجالاً للشك في مقدار خطورة هذا المركز، وذلك من خلال وصفها لشدة القتال وعنف وفداحة الخسائر والقتلى بين المسلمين وبين هؤلاء «المرتدين». تحدثنا المصادر أن مسيلمة قد تزعم جيشاً بلغ عدده أربعين ألف مقاتل أراد به أن يهزم المدينة والمسلمين. وقد أسفر القتال عن مصرع عشرة آلاف رجل. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1929 ومايليها، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 146). بهذا فقد سميت هذه المعركة «بحديقة الموت». (قارن: ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 74).

تزعم الأسود العنسي (عبهلة بن كعب، ذو الخمار) التحالف الخطير الثاني ضد قريش المسلمة وضد المدينة. وكانت اليمن مركز حركة هذا المتنبئ الثاني الذي ظهر أيضاً أثناء حياة الرسول. (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 145). في سنة 632 نفسها كان الأسود العنسي يسيطر على منطقة تمتد من حضرموت جنوباً وحتى حدود الطائف (بما فيها قبيلة عك في تهامة غرب الحجاز) بالغرب من النواحي الجنوبية لمكة شمالاً، ومن الشواطئ اليمنية على البحر الأحمر غرباً وحتى الخليج شرقاً. وكانت جميع المدن الكبرى في هذه المنطقة، كعدن وصنعاء وغيرهما، واقعة تحت سيطرته. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1854). كانت مذحج السند القبلي الأساسي الذي اعتمد عليه وانطلق منه الأسود العنسي، وبمساعدتها تمكن هذا من اخضاع اليمن لسلطته ومن طرد عمال الرسول من صنعاء ومن قبائل مراد أيضاً. (قارن: ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم ـ الثاني، ص 60) يستعجب ابن خلدون كيف اندلع اللهيب من هذه الشرارة التي أشعلها الأسود العنسي بسرعة مذهلة. فما إن ظهر الأسود مع مذحج حتى التحقت به عشرات البطون والوحدات القبلية التي كانت قبل فترة وجيزة قد أرسلت وفودها للرسول في المدينة. (قارن: نفس المصدر السابق). وحين بلغ الرسول خبر خروج الأسود، فكر أولاً بتصفية هذا كشخص قبل اتخاذ أية تدابير أخرى. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 61).

تتطابق الصورة التي يقدمها ابن خلدون عن «ارتداد» الأسود العنسي مع الصورة التي كان قد قدمها قبله الطبري. في البدء يشير الطبري إلى أن معظم قبائل اليمن كانت قد ارتدت، كقبائل مدلج وكنانة والأزد وبُجيله وخثعم وعك والأشعريون. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1984). ثم ينتقل في رواياته إلى التمييز العابر بين أهل الردة الأولى و«ردة أهل اليمن الثانية» (قارن: نفس المصدر السابق. ص 1989). ويُفهم من رواياته أنه يعني بالردة الأولى ظهور وخروج العنسي مع مذحج أثناء وفاة

الرسول، وأما ردة أهل اليمن الثانية فيعني بها جملة القبائل اليمنية التي كانت قد وفدت للرسول وأسلمت وعاهدت ثم خرجت من عهدها بعد وفاة الرسول. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 1999 ومايليها). ويوضح الطبري أن هذه الموجة الثانية قد توجت بردة حضرموت وكنده الذين استجابوا للأسود العنسي وجروا معهم أقوام من السكاسك والسكون وغيرهم. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2008).

يوضح هذا الاستعراض للحوادث المرتبطة بظهور هذين المركزين الخطيرين المنافسين للمدينة، مسيلمة والعنسي، **كيف أنه التقت في هذه الأحداث حركتان مختلفتان.** الحركة الأولى هي حركة تأسيس تحالفات قبلية على غرار التحالف الإسلامي وتقليده في الشكل من خلال ظهور المتنبئين، وهذه كانت حركة متزامنة للتطور الإسلامي مرتبطة معه ارتباطاً وثيقاً، وإن كان هذا التطور الإسلامي قد لعب دور الباعث والمحرك. والحركة الثانية هي حركة الردة الفعلية، أي نكث القبائل لعهودها التي عقدوها مع الرسول في المدينة واعتبارها أن هذه العقود قد انتهت بوفاته. ثم شاءت طبيعة الأحداث نفسها أن تندمج هاتان الحركتان. فكنده مثلاً التي ارتدت فعلاً بعد وفاة الرسول، التحقت بمركز العنسي بعد أن انفصلت عن مركز المدينة. لغة المصادر تدمج هذه الاتجاهات المختلفة في إطار واحد غير مميز وتسميه الردة.

لقد جاءت الردة كتعبير واضح عن الخلل البنيوي في الحلف القبلي الإسلامي. فالردة لم تأت صدفة، ولامفاجأة، وإنما لها مقدماتها وشروطها المرتبطة ارتباطاً عضوياً بتاريخ تكوين الحلف القبلي الإسلامي نفسه، أي بتاريخ تنامي نفوذ المدينة ومانجم عن ذلك من التحاق الكثير من القبائل بها. لاتدع المصادر مجالاً للشك في الاتساع الشديد لحركة الردة، سواء من الناحية القبلية أو من الناحية الجغرافية. فلقد خرجت الأكثرية الساحقة للقبائل عن الأمة، ولم يبق عملياً فيها سوى نواة صغيرة جداً تتألف من الأقوام التالية: قريش وحلفاؤها التقليديون الذين كانوا يعيشون بالقرب من مكة، الأوس والخزرج وحلفاؤهم التقليديون الذين كانوا يسكنون بالقرب من المدينة، ثقيف في الطائف، (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1871 ، ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 65). عبد القيس في البحرين التي قالت «لو كان محمد نبياً لما مات» ارتدت ولكن زعيمها الجارود بن المُعلى الذي كان قد زار المدينة أعادهم للإسلام، (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1958). وكذلك بعض البطون من السكون والسكاسك في اليمن. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2007 ، ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 60). أما قبائل هوازن وبنو عامر وسُليم فقد اتخذوا موقفاً متربصاً. (قارن:

الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1895 ، ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 71).

هذا العدد القليل من القبائل بقي إذن مخلصاً للمدينة، وفياً لعقوده مع الرسول، وأما أغلبية العرب فقد فضّت، بهذا الشكل أو ذاك، ولهذا السبب أو ذاك، مواثيقها مع المدينة، وأعلنت انفصالها عنها وتخليها عن كل التزاماتها التي عاهدت الرسول عليها. من الواضح أن إسلام الأكثرية الساحقة للقبائل كان سطحياً، ووليد ظرفٍ سياسي خاص أحدثه دخول قريش في الإسلام، وأن دخولها الإسلام لم يؤدِ إلى خلق ترابط ووثاق اجتماعي مادي فيما بينها. كذلك كان موقفها من الإسلام ضعيفاً. وهي لم تعبر عن ذلك بعد وفاة الرسول فقط، بل لم تترك حادثة أثناء حياة الرسول إلا وعبرت فيها عن ضعف اعتقادها وولائها.

لقد كان الرسول يعي ذلك كاملاً، ونزلت بهذا الصدد الكثير من الآيات القرآنية التي توثق هذه الواقعة التاريخية. فكم من الآيات القرآنية نزلت، لا لتتهم الأعراب، وهم الأكثرية المطلقة للعرب آنذاك، بالضعف والتخاذل وحسب، وإنما بالكفر والنفاق أيضاً. (قارن: سورة التوبة، الآيات: 1 ــ 16 ، 90 ــ 101 ، 120 ، سورة الفتح، الآيات 11 ــ 16 ، سورة الحجرات، الآيات 14 ــ 17). فالآية التسعون ومايليها من سورة التوبة تلوم كثرة من القبائل العربية المسلمة الذين خذلوا الرسول في تبوك ورفضوا الخروج معه للغزو خوفاً من صدام ممكن مع العرب المتنصرة ومع الروم. ويشير المفسرون أن المعني بهذه الآيات كانت قبائل أسد وغطفان وبطون عديدة من بني غفار. (قارن: السراج المنير، الجزء الأول ص 614 ، الفيروز آبادي، ص 126). وتتهم هذه الآيات هذه الأقوام بأنهم مُعَذِّرون، خوالف، وأنهم رجس، مأواهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون. وأما الآيتان السابعة والتسعون والثامنة والتسعون فتنصان على أكثر من ذلك، حيث تصرحان:

«الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألاّ يعلموا حدودَ ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم. ومن الأعراب من يتخذ ما يُنفِقُ مَغْرَماً ويتربص بكم الدوائر، عليهم دائرةُ السوء والله سميع عليم».

يفهم من هذا النص القرآني أن عدداً من القبائل كانت لاتخفي موقفها المتربص من الإسلام والرسول، على الرغم من دخولها في الدين الجديد وولائها ومبايعتها للرسول، ويبدو أنه بالإمكان تعميم هذا الحكم على الأغلبية الساحقة للقبائل أثناء حياة الرسول نفسه، لأن الآية التاسعة والتسعين من نفس السورة، تستثني بعض القبائل من هذا الحكم العام، حيث تقول:

«ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخرِ ويتخذ ماينفق قُرُباتٍ عند الله وصلواتِ الرسول ألا إنها قُرْبةٌ لهم سيدخلهم الله في رحمته إن الله غفور رحيم».

يذكر المفسرون أن القبائل المعنية بهذه الآية كانت قبائل، مُزينة، جُهينة، أشجع، أسلم، وغفار. (قارن: السراج المنير، الجزء الأول، ص 618 ، 632 ، لفيروز آبادي، ص 127 ، تفسير الجلالين، الجزء الأول، ص 262). ومن المعلوم أن هذه القبائل والبطون كانت تسكن في ضواحي المدينة وكانت تقف تقليدياً في تحالفٍ معها، وهم من القلائل الذين حافظوا على عهودهم ومواثيقهم بعد وفاة الرسول.

بل حتى هذه القبائل التي مُيزت عن سائر الأعراب في الآية السابقة، لم تكن هكذا طوال فترة إسلامها وولائها للرسول. هذا ماتوضحه لنا العديد من الآيات من سورة الفتح.

«سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلتنا أموالنا وأهلونا فاستغفر لنا يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم قل فمن يملك لكم من الله شيئاً إن أراد بكم ضراً أو أراد بكم نفعاً بل كان الله بما تعملون خبيراً. بل ظننتم أن لن ينقلب الرسول والمؤمنون إلى أهليهم أبداً وزين ذلك في قلوبهم وظننتم ظن السوء وكنتم قوماً بوراً. ومن لم يؤمن بالله ورسوله فإنا اعتدنا للكافرين سعيراً. ولله ملك السموات والأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وكان الله غفوراً رحيماً. سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فسيقولون بل تحسدوننا بل كانوا لايفقهون إلا قليلاً. قل للمخلفين من الأعراب ستُدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً».

يجمع المفسرون أن المقصود بهذه الآيات كانت قبائل مُزينة، جهينة، أشجع، أسلم وغفار، وأن السبب في نزول هذه الآيات كان موقفها من الرسول في الحديبية وخيبر في السنة السادسة للهجرة. فحين عزم الرسول أمره على الحج في هذه السنة وأخذ بتعبئة الناس للحج والقتال وصدامٍ ممكنٍ مع قريش ومكة، خافت هذه القبائل من الخروج معه ولم ترد الصدام مع قريش، فخّذلوا الرسول، ورفضوا تلبية نداءاته، واعتذروا له بالاشتغال بأموالهم ومعاشهم وأهلهم. ولكن لما يسر الله الأمر للمؤمنين ولرسولهم ما يسره لهم في الحديبية، ولما خرج هؤلاء لأخذ خيبر بأموالها وغنائمها، سارعت هذه القبائل نفسها للمبادرة في عرض نفسها على الرسول لكي تخرج معه وتأخذ من المغانم الموعودة. لكن الله منعها من ذلك وشاء ألا توزع غنائم خيبر إلا على الذين بايعوا بيعة الرضوان وساندوا الرسول في الحديبية. (قارن: السراج المنير، الجزء الرابع، ص 41 ، الفيروز آبادي، ص 319 ، تفسير الجلالين، الجزء الثاني، ص 283).

ولعل أكثر الآيات دلالة وبياناً على موقف القبائل من الإسلام هي الآية الرابعة عشر من سورة الحجرات، حيث تقول:

«قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله ولايَلِتكم(*) من أعمالكم شيئاً إن الله غفور رحيم».

يتصف هذا الحكم القرآني بالعمومية، حيث أن هذه الآيات كانت قد نزلت في وقت أخذت تسارع فيه الكثير من القبائل عبر وفودها للدخول في الإسلام. ولتمييز هؤلاء عن أهل السابقة من المهاجرين والأنصار، ميز الله بين المؤمنين والمسلمين. ويشير المفسرون أن إسلام الأعراب كما تنص به هذه الآية هو الاستسلام لأمر الرسول خوفاً وطمعاً. وأما الإيمان فهو التصديق بالقلب، وهذا يعني تحولاً في الشخصية العامة للمُصدِّق. وبالتالي فإن القرآن نفسه ينسخ تحولاً نوعياً كهذا عن أغلبية المسلمين في عهد الرسول وعهد التنزيل. (قارن: السراج المنير، الجزء الرابع، 71 ، الفيروز آبادي، ص 324 ، تفسير الجلالين، الجزء الثاني، ص 291).

تحدثنا القصة التالية التي يذكرها ابن سعد في وَفد جَرْم للرسول عن مقدار اطلاع القبائل على الإسلام وحجم معرفتها بأموره وتعاليمه. فلما أسلم الناس أتى وفد من قبيلة جَرْم للرسول. وبعد إسلامهم سألوه عمن يجب أن يصلي بهم، فقال لهم رسول الله أن أكثرهم جمعاً وأخذاً بالقرآن عليه أن يكون إمامهم في الصلاة. فلما عادوا إلى منازلهم وسألوا عن أكثرهم جمعاً وأخذاً بالقرآن، لم يجدوا بين صفوفهم إلا سلمة بن قيس الجرمي، وكان يومئذ غلاماً صغيراً على شمله، فأخذ يصلي بهم ويؤمهم. (قارن: ابن سعد، المجلد الأول، الكتاب الثاني، ص 69). ولعله من المفيد الإطلاع على تفسيرات الخطيب الشربيني لسورة براءة، وذلك لتعميق فهمنا التاريخي لحوادث الردة. هنا يحاول هذا المفسر الكبير أن يشرح ويوضح الأسباب والدواعي التي دعت الرسول لإرسال ابن عمه، علي بن أبي طالب رضي الله عنه، إلى القبائل لكي يُعلن فيها الآيات الأولى من هذه السورة التي عالجت مسألة العقود العامة والخاصة بين الرسول وبينها، في حين أن الرسول قام في ذات الوقت، أي في العام الأول بعد فتح مكة، بتكليف أبي بكر الصديق بريادة الناس وإمامتهم في حجّ هذه السنة. يشير الشربيني أن الرسول كان قد أرسل سابقاً الكثيرين إلى القبائل ليذيعوا فيها هذا الأمر أو ذاك. لكن الحالة هنا كانت خاصة ومن نوع آخر. فلقد كان شائعاً عند العرب أن العقود لاتعقد ولاتفض إلا مع رئيس القبيلة، أو مع من ينوب عنه من أهل بيته وقرابته دون سواهم. وعقود القبائل جميعاً كانت مع محمد بن عبد الله وحده. فلو كان الرسول قد أرسل لهم أبا بكر، وهو ليس من قرابته، لفض عقودهم، لما أقرت له القبائل بذلك، لأن هذا يخالف ماهو معترف ومتداول بينها في هذا

(*) لايلتكم: لاينقصكم.

الصدد ويعارض أعرافها وتقاليدها. واحتراماً لهذه الأعراف والتقاليد التي جرى بموجبها عقد العقود مع الرسول، أرسل رسول الله ابن عمه في القبائل للإعلان بفض عقودها ومواثيقها معه، وفق مانصت عليه الآيات المذكورة. (قارن: السراج المنير، الجزء الأول، ص564).

إن تعليقات الشربيني هذه ذات دلالة كبرى تساعدنا على تفهم تاريخية العلاقة بين القبائل والرسول، وبالتالي على تفهم أحداث الردة نفسها. فما تعبر عنه لغة المصادر على أنه كان رِدة، أي ارتداد عن مواثيق الالتزام بالإسلام، لم يكن في نظر القبائل إلا حلفاً أو عقداً مع شخص الرسول نفسه. فلم توجد عند العرب أعراف وقوانين تلزمها أبدياً باعتقاد أو دين. وعلاقة القبائل بالإسلام لم يكن بمقدورها آنذاك إلا أن تكون علاقة عيانية مشخصة. فهي لم تكن عقداً وحسب، بل كانت عقداً مع شخص معين لاعتبارات معينة، وبشروط معينة فرضتها الظروف الملموسة التي نشأت عن اتحاد قريش تحت راية الرسول والإسلام. وبوفاة الشخص المتعاقد تنتهي آلياً صلاحية العقد، إن لم يتم البت فيه مجدداً مع شخص آخر. هكذا كانت أعراف العرب، هذه الأعراف التي لم تسئ إليها السياسية النبوية إطلاقاً، بدلالة إرسال الرسول لابن عمه في فض العقود دون أبي بكر الصديق، كما يشرح لنا الشربيني. ولعل أكثر الكلمات إعراباً وإفصاحاً عن نظرة أهل الردة، ماذكره الحُطيئة في البيتين المشهورين التاليين:

«أطعنا رسول الله ماكان بيننا
فيا لعباد الله ما لأبي بكر

أيورثنا بَكراً إذا مات بعده
وتلك لعمر الله قاصمة الظهر»

(قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1875). فالقبائل لم تنكث بالعهد مع الرسول، ولاشيئاً يمنعها من حرية الاختيار بعد وفاته. فالاعتقاد شيء، والعقود مع الرسول شيء آخر. هكذا كانت على مايبدو نظرة القبائل للأمور، هذه النظرة التي لايمكن عزلها عن أحداث الردة أبداً. وهكذا يتوضح لنا أيضاً كيف أن أحداث الرِدة كانت بهذا المعنى جزء لايتجزأ من التركيبة السياسية للأمة الإسلامية نفسها. ويمكن القول بعبارة أخرى أن حركة الردة كشفت بوضوح الطابع التاريخي الملموس للكيان السياسي الذي دشنه وأسسه ووطده الرسول الكريم عبر عشر سنوات من الممارسة السياسية العملية. لقد كان هذا الكيان متجذراً بشدة في طبيعة العلاقات الاجتماعية العامة السائدة عند العرب في هذا الزمان، وهو لم يخرج عن أطره وقوانينه وضوابطه التي بقيت جميعاً سارية

المفعول وحاكمة للسياسة العملية الإسلامية ذاتها. وتجدر الإشارة إلى أن سريان مفعول المنظومة العرفية القبلية لم يقتصر على العلاقات بين المدينة والقبائل وحسب، وإنما ايضاً ضمن التجمعات القبلية داخل المدينة ذاتها، أي بين أهل الفضل والسابقة من المهاجرين والأنصار أنفسهم. تدل على هذا العديد من الأحداث والوقائع التي تقدمها لنا المصادر.

فعلى سبيل المثال، حين قام رسول الله بالاكثار في العطاء لقريش وللمؤلفة قلوبهم من غنائم هوازن، غضب الأنصار وحزنوا، وأوّلوا الأمر على أن الرسول قد أخذ بتفضيل قومه ومحاباتهم على حسابهم. هذا ماتحدثنا به روايات الطبري في هذا الصدد. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1684). وأما روايات الواقدي حول هذه الواقعة فتشير إلى أن الأنصار قد أوّلوا تفضيل قريش في توزيع غنائم هوازن على نية الرسول في هجرهم والعودة إلى قبيلته الأم. (قارن: الواقدي، المغازي، ص 422). ولقد رأينا كيف أن النزاع بين مولى عمر بن الخطاب، جهجاه بن مسعود، وبين الأنصاري، سنان بن وبر الجهني، أثناء التحضير لغزوة بني المصطلق في السنة السادسة للهجرة، كاد أن يتحول إلى نزاع قبلي بين المهاجرين (قريش)، وبين الأنصار (الأوس والخزرج قبائل المدينة)، لولا أن تدخل رسول الله في الأمر وكفى المسلمين شر الاقتتال فيما بينهم جراء الحمية أو العصبية القبلية. (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 726 ، ابن سعد، المجلد الثاني، الكتاب الأول، ص 46 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1511). إن أحداثاً كهذه، تذكرها الروايات في المصادر شذراً، تشير إشارة واضحة إلى أن الإخاء الإسلامي والرابطة الدينية بين المهاجرين والأنصار لم يكون لها في هذه المرحلة المبكرة من تكون الأمة الإسلامية أن تلغي الحواجز والحدود القبلية فيما بينهم. بل كان الأمر أكثر من ذلك. فرابطة الأمة الإسلامية لم يكن لها أيضاً أن تُلغي معالم التأطر القبلي بين الأنصار أنفسهم.

لعل ما ترميه المصادر حول حادثة الإفك من أكبر الدلائل على ذلك. فبعد أن كثر الكلام في المدينة حول عائشة وقصتها مع صفوان بن المُعطّل السُّلمي خلال الرجوع من غزوة بني المصطلق، خصوصاً بين أوساط الخزرج من الأنصار، تقدم أُسيد بن حُضير إلى رسول الله وقال له «يا رسول الله إن يكونوا من الأوس نكفكهم وإن يكونوا من إخواننا من الخزرج فمرنا بأمرك فوالله إنهم لأهلٌ أن تضرب أعناقهم. قالت فقام سعد بن عبادة وكان قبل ذلك يُرى رجلاً صالحاً فقال كذبت لعمر والله لاتضرب أعناقهم أما والله ماقلت هذه المقالة إلا أنك قد عرفت أنهم من الخزرج ولو كانوا من قومك ماقلت هذا قال أُسيد كذبت لعمر والله ولكنك منافق تجادل عن المنافقين قالت وتثاور الناس حتى كاد يكون بين هذين الحيين من الأوس والخزرج شر». (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني،

ص734). وتذكر نفس هذه الرواية التي تنسب لعائشة زوجة رسول الله أن الجدال بين الأوس والخزرج قد تأزم لدرجة اضطر معها الرسول للتدخل والتوسط كي لاينشب القتال بين الطرفين.

تخبرنا رواية أخرى، يذكرها الطبري، كيف كانت الأوس والخزرج يتنافسان فيما بينهما للحصول على القربى من رسول الله. «حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة عن محمد بن اسحاق عن محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري عن عبد الله بن كعب بن مالك قال كان مما صنع الله به لرسوله أن هذين الحيين من الأنصار الأوس والخزرج كانا يتصاولان مع رسول الله تصاول الفحلين لاتصنع الأوس شيئاً فيه عن رسول الله غناء إلا قالت الخزرج والله لايذهبون بهذه فضلاً علينا عند رسول الله (ص) في الإسلام فلا ينتهون حتى يُوقعوا مثلها قال وإذا فعلت الخزرج شيئاً قالت الأوس مثل ذلك». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، المجلد الثالث، ص 1378).

وهناك إشارة ثالثة نجدها في المصادر تشير إشارة واضحة إلى الحضور الكامل للوعي والسلوك القبليين بين المسلمين من الأوس والخزرج. فلما حاصر رسول الله بني قريظة، آخر يهود يثرب، ونزلوا على حكم رسول الله، تواثبت وسارعت الأوس إليه «فقالوا يارسول الله إنهم موالينا دون الخزرج وقد فعلت في موالي اخواننا بالأمس ماقد علمت وقد كان رسول الله (ص) قبل بني قريظة حاصر بني قينقاع وكانوا حلفاء الخزرج فنزلوا على حكمه فسأله إياهم عبد الله بن أبيّ بن سلول فوهبهم له». (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 688 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1492). وهكذا سارعت الأوس لنجدة حلفاءها السابقين من بني قريظة والتشفع لهم عند رسول الله، كما كانت الخزرج من قبل قد سارعت لنجدة حلفاءها السابقين من بني قينقاع.

لوجمعنا هذه المؤشرات القليلة التي تفيدنا بها المصادر، فلربما تمكنا من تكوين صورة قريبة من الواقع التاريخي الملموس لطبيعة العلاقات في المدينة بين المهاجرين والأوس والخزرج. إن حضور رسول الله لم يتعارض نهائياً مع الطابع القبلي السائد للعلاقات بين اليثربيين أنفسهم، وكذلك بينهم وبين القرشيين المهاجرين. ويعود السبب في ذلك إلى الأصل الأول، وهو أن الأمة الإسلامية، ككيان سياسي طور التشكل، لم تأتِ لتلغي الكيان القبلي كقاعدة اجتماعية ارتكازية أولى، بل أتت لتخلص هذا النظام القبلي من معوقاته عن العيش السلمي. إن سياسة الرسول وحضوره الشخصي الجبار قد غطيا كثيراً على النزاعات والخصومات القائمة موضوعياً بين التشكيلات القبلية الإسلامية، لكنهما لم

يمسا أصولها وجذورها. وقد أتت أحداث انتخاب الخليفة الأول لتكشف الغطاء عن هذه الحالة ولتسنح الفرصة لكي تظهر طبيعة العلاقات بين المهاجرين والأنصار، أو بين كل مجموعة على حدة على حقيقتها التاريخية القبلية. هذا ما سنحاول معالجته في الفقرة التالية.

2 ـ قريش وإعادة تأسيس الاتحاد القبلي الإسلامي

الأمة ومبايعة الخليفة الأول أبي بكر الصديق

لزم عن وفاة رسول الله وضعيةٌ خاصة ذات ملامح متفردة ومصيرية للتحالف القبلي الإسلامي. فلقد ساهمت غيبة الرسول في إبراز الطابع الدنيوي للأحداث، حيث أخذت المصالح الاجتماعية للمجموعات القبلية المختلفة التي مازالت ضمن الحظيرة السياسية للأمة الإسلامية تعبر عن نفسها بأشكال مباشرة صريحة تتلائم مباشرة مع محتواها. لقد كانت مسألة قيادة هذا التحالف القبلي بعد وفاة الرسول المسألة الرئيسية والحاسمة التي ارتبطت بها كل المسائل الأخرى. ولكن الحال هنا كان متميزاً عما هو معتاد ومألوف في حياة العرب حينذاك. لقد تلازمت موضوعياً مسألة القيادة مع مسألة الحفاظ على التحالف القبلي الإسلامي نفسه. فلقد كان هذا التحالف صنيع الرسول وحده، والرسول كرسول، أي كنبي حامل للرسالة الإلهية، لاوريث له، حيث أن النبوة لاتورث ولاتُخلّف. وقد رأينا أن سياسة الرسول بقيت منسجمة مع الهيكلية القبلية، ولم تمس نهائياً زعاماتها ورياساتها القائمة. بالإضافة إلى ذلك، فإن الرسول لم يفعل سياسياً باسم قريش أو باسم قبيلة ما، بل كان مكتفياً في فعله السياسي بشخصه وحده، وكانت هيبته الدنيوية لاتنفصل عن سلطانه النبوي الروحي. لهذا لم يكن بالإمكان حصر ريادة التحالف القبلي في قبيلة معينة، تبعاً لزعيمها. فلم يقم الرسول بجمع القبائل من حوله كشريف قرشي، وإنما كنبي وكرسول وحسب. وقبيلته قريش كانت آخر من يمكن له أن يدعى أنه قد ساهم مساهمة جدية في عونه ونصرته. فقد كانوا في أعين الناس طلقاءً وأولادَ طلقاءٍ ومؤلفةً قلوبهم. ولكن من جانب آخر كان لايمكن لهذه الإشكالية أن تجد حلاً معقولاً ومقبولاً إلا على أرضية النظام القبلي السائد، وانسجاماً مع أعرافه وسلوكياته. إن المؤرخ لتاريخ الأمة الإسلامية السياسي والاجتماعي لابد له أن يرى جملة التناقضات والصراعات التي تفجرت بعد وفاة الرسول على أنها جزء لايتجزأ من تركيبة الأمة نفسها. فلكل شيء تاريخه ومقدماته وشروطه. بل أكثر من ذلك. فإن هذه التناقضات كانت المؤشر الفعلي

على النضج التاريخي الملموس للكيان السياسي الذي دشنه رسول الله. هنا وصل التاريخ المبكر للإسلام إلى النقطة التي تجلى فيها بوضوح الطابع الملموس لهذا الكيان.

توجد في العديد من المصادر روايات ذات رنة محايدة تشير إلى نية الرسول في سرير موته على كتابة وصية. وتجمل هذه الروايات هذه الحادثة بما يدعى «حديث المدواة». ونظراً لأهمية هذا الحدث، فمن المفضل التفصيل قليلاً في هذه الروايات. فنحن نجد عند ابن سعد الروايات التالية في هذا الصدد.

«أخبرنا يحيى بن حماد حدثنا أبو عوانه عن سليمان يعني الأعمش عن عبد الله بن عبد الله عن سعيد بن جبير عن ابنه عباس قال اشتكى النبي (ص) يوم الخميس فجعل يعني ابن عباس يبكي ويقول يوم الخميس وما يوم الخميس اشتد بالنبي (ص) وجعه فقال ائتوني بدواة وصحيفة أكتب لكم كتاباً لاتضلوا بعده أبداً قال فقال بعض من كان عنده إن نبي الله لَيَهْجر قال فقيل له ألا نأتيك بما طلبت قال أو بعد ماذا؟ قال فلم يدعُ به.

أخبرنا سفيان بن عيينة عن سليمان بن أبي مسلم خال ابن أبي نجيح سمع سعيد بن جبير قال قال ابن عباس يوم الخميس وما يوم الخميس قال اشتد برسول الله (ص) وجعه في ذلك اليوم فقال ائتوني بدواة وصحيفة أكتب لكم كتاباً لاتضلوا بعده أبداً فتنازعوا ولاينبغي عند نبي تنازع فقالوا ما شأنه أهَجَر استفهموه فذهبوا يعيدون عليه فقال دعوني فالذي أنا فيه خير مما تدعونني إليه وأوصى بثلاث قال أخرجوا المشركين من جزيرة العرب وأجيزوا الوفد بنحو مما كنت أجيزهم وسكت عن الثالثة فلا أدري قالها فنسيتها أو سكت عنها عمداً. أخبرنا محمد بن عبد الله الأنصاري حدثني قُرّة بن خالد حدثنا أبو الزبير حدثنا جابر بن عبد الله الأنصاري قال: لما كان في مرض رسول الله (ص) الذي توفي فيه دعا بصحيفة ليكتب فيها لأمته كتاباً لايَضلون ولايُضَلّون قال فكان في البيت لغط وكلام وتكلم عمر بن الخطاب قال فرفضه النبي (ص).

أخبرنا حفص بن عمر الحَوْضي حدثنا عمر بن الفضل العبدي عن نعيم بن يزيد حدثنا علي بن أبي طالب أن رسول الله (ص) لما ثَقِلَ قال يا علي ائتني بطبق أكتب فيه ما لاتضل أمتي بعدي قال فخشيت أن تسبقني نفسه فقلت إني أحفظ ذراعاً من الصحيفة فكان رأسه بين ذراعي وعَضُدي فجعل يوصي بالصلاة والزكاة وماملكت أيمانكم قال كذلك حتى فاضت نفسه وأمر بشهادة أن لاإله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله حتى فاضت نفسه من شهد بهما حُرّم على النار...

أخبرنا محمد بن عمر حدثني هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر بن الخطاب قال كنا عند النبي (ص) وبيننا وبين النساء حجاب فقال رسول الله (ص)

اغسلوني بسبع قِرَب وائتوني بصحيفة ودواة أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً فقال النسوة ائتوا رسول الله (ص) بحاجته قال عمر فقلت اسكتن فانكن صواحبه إذا مرض عصرتُن أعينكم وإذا صح أخذتن بعنقه فقال رسول الله (ص) هن خير منكم.

أخبرنا محمد بن عمر حدثني ابراهيم بن يزيد عن أبي الزبير عن جابر قال دعا النبي (ص) عند موته بصحيفة ليكتب فيها كتاباً لأمته لاتضلوا ولا تُضلّوا فلغطو عنده حتى رفضها النبي (ص).

أخبرنا محمد بن عمر حدثني أسامة بن يزيد الليثي ومعمر بن راشد عن الزهر عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس قال لما حضرت رسول الله (ص) الوفاة وفي البيت رجالٌ فيهم عمر بن الخطاب فقال رسول الله (ص) هلُمَّ اكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده فقال عمر أن رسول الله قد غلبه الوجع وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله فاختلف أهل البيت واختصموا فمنهم من يقول قربوا يكتب لكم رسول الله (ص) ومنهم من يقول ما قال عمر فلما كثر اللغط والاختلاف وغمّوا رسول الله (ص) فقال قوموا عني فقال عبيد الله بن عبد الله فكان ابن عباس يقول الرزية كل الرزية ماحال بين رسول الله (ص) وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم». (قارن: ابن سعد، المجلد الثاني، الكتاب الثاني، ص 36 – 38).

لاتأتي روايات الطبري (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1806)، وروايات البخاري (قارن: البخاري، الجزء الرابع، ص 61 ، الجزء الخامس، ص 128) بشيء جديد عن روايات ابن سعد، وأكثرها متكرر ومُعاد بنصه لاغير. إن القاسم المشترك في جميع هذه الروايات التي ذكرناها، وفي غيرها من الروايات أيضاً، هو أن وصية كهذه من قبل الرسول لم تحدث أبداً. تشير هذه الروايات إشارة واضحة إلى أن أكثرية الصحابة لم تكن لديهم مصلحة في أن يكتب الرسول وصيته، لاوصية عامة، ولاوصية خاصة تتطرق لمسألة الخلافة. والاستثناء الوحيد هنا كان عم الرسول، العباس، حيث تُروى عنه الرواية التالية:

«قال ابن اسحاق قال الزهري وحدثني عبد الله بن كعب بن مالك عن عبد الله بن عباس قال خرج يومئذ علي بن أبي طالب رضي الله عنه على الناس من عند رسول الله (ص) فقال له الناس يا أبا حسن كيف أصبح رسول الله (ص) قال أصبح بحمد الله بادئاً قال فأخذ العباس بيده ثم قال يا عليّ أنت والله عَبْدُ العَصَا بعد ثلاث احلف بالله لقد عرفت الموت في وجه رسول الله (ص) كما كنت أعرفه في وجوه بني عبد المطلب فانطلق بنا إلى رسول الله (ص) فإن كان هذا الأمر فينا عرفنا وإن كان في غيرنا أمرناه

فأوصى بنا الناس قال فقال له علي بن أبي طالب إني والله لأفعل والله لئن منعناه لايؤتيناه أحدٌ بعده فتوفي رسول الله (ص) حين اشتد الضحاء من ذلك اليوم». (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 1010 ، ابن سعد، المجلد الثاني الكتاب الثاني، ص38 ، المقريزي، النزاع والتخاصم، ص 75). يُفهم من جملة ما ذُكر مدى صعوبة وتعقيد مسألة الخلافة، خلافة الرسول في أمته. فبغض النظر عن سلوك هذا الصحابي أو ذاك، وعن الاختلافات في دقائق الروايات المتنوعة، وبمعزل تام عن كل المناقشات المذهبية حول هذا الموضوع الحساس، لابد من التشديد على واقعة تاريخية كبرى وأساسية وهي افتقاد هذا الوقت وهذه المرحلة من تطور الأمة إلى معايير عامة متفق عليها في تحديد مسألة الخلافة. فلابد من التمييز بين سويتين في الأمر: سوية أجدرية هذه الشخصية الصحابية أو تلك، وسوية المعايير العامة الضابطة لاختيار هذا دون ذاك، ولتعريف أجدرية هذا عن ذاك. فلقد وضحنا مسبقاً أن القرآن لم يأت بنظرية حكم على الإطلاق، ودعا فقط إلى الشورى وإلى طاعة ذوي الأمر. ولم تأتِ سلوكيات رسول الله بتفاصيل جدية خارجة عن هذه المعاني القرآنية العامة. وكذلك لم تحدث الأمة ككيان سياسي ـ اجتماعي أية تعديلات جدية في التركيبة العامة للعلاقات القبلية السائدة. فمن أين إذن ستأتي معايير كهذه، وكيف كان بالإمكان صياغتها وتطبيقها؟

لقد توضحت إذن الخطورة التاريخية الكبرى لمسألة القيادة على مصير الحلف القبلي السياسي الإسلامي بعد وفاة الرسول. ولقد توضح أيضاً أن مسألة القيادة كانت عقب وفاة الرسول مفتوحة وموضع أخذ وصدٍ ورد، ومثار جدل وخلاف وصراع بين قوى مختلفة. وتكثفت جملة هذه الصراعات والمجادلات حول هذا الأمر فيما يعرف في المصادر بسقيفة بني ساعدة أو حادثة السقيفة. تُكثر المصادر كثيراً في الرواية عن هذه الحادثة. ولعل في هذا تعبيرٌ واضح عن أهمية هذا الحادث ومكانته الكبرى في تاريخ صدر الإسلام.

تُخبر الروايات أن الأنصار تجمعت في سقيفة بني ساعدة في نفس اليوم الذي توفي فيه رسول الله، وذلك لتتباحث فيمن سيتولى الأمر بعده. وصدفة سمع أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب بهذا الاجتماع، فسارعوا إليه. في طريقهم إلى هذا الاجتماع التقوا بأبي عبيدة عامر بن الجراح، فأخذوه معهم. وهكذا حدث سجال عنيف بين هؤلاء المهاجرين الثلاثة وبين الأنصار المجتمعين في سقيفة بني ساعدة حول مسألة الشخصية التي عليها أن تتولى الأمر بعد وفاة رسول الله ورحيله عن أمته.

مما لاشك فيه أن الروايات الكثيرة التي تحفظها لنا المصادر تتضارب فيما بينها في عكس هذا القول أو ذاك، وفي ذكر هذه العبارة أو تلك. كما أنه توجد اختلافات في توصيف سلوك بعض الشخصيات الحاضرة. ولكن مع ذلك توجد نقاط جوهرية نلمسها

حاضرة في الأغلبية الساحقة لهذه الروايات ولذلك فهي جديرة بأن يُنظر إليها على أنها ذات محتوى تاريخي فعلي، يُستند إليه في التأريخ لهذه الحقبة الهامة في صدر الإسلام.

تصور الروايات السجال والجدل بين المهاجرين والأنصار على أنه كان حاداً حامياً عنيفاً مليئاً بالانفعالات العفوية الشديدة. في السقيفة تكلم كلٌّ من سعد بن عبادة والحبّاب بن المنذر عن الأنصار. وقد افتتح هؤلاء الكلام، مشيرين إلى الفضل الأول والأكبر للأنصار في نصرة الرسول ودعمه وفي قهر العرب وإعلاء كلمة الإسلام، في حين أن أهل الرسول وقبيلته قد طردوه وعادوه وحاربوه. وأنهوا محاججتهم باقتراحهم «منا أمير ومنكم أمير ولن نرضى بدون هذا الأمر أبداً». (ابن هشام، الجزء الثاني، ص 1016 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1817 ، 1819 ، 1837 ومايليها، البلاذري، الأنساب (1)، ص580 ، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 12 ومايليها، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 136). وكان سعد بن عبادة مرشح الأنصار، هذه الشخصية ذات النفوذ الكبير في المدينة.

يصعب علينا الاستقراء الواضح لقضية هامة، وهي توقيت هذا الاقتراح الأنصاري. فتتضارب الروايات في معلوماتها فيما إذا كان هذا الاقتراح «الثنائي» في الإمارة قد أتى في خضم السجال مع المهاجرين، كنوع من الحل الوسط «المصالحة»، أم أنه كان موقف الأنصار منذ البداية. ولكن الأرجح أن ثنائية الإمارة جاءت كجواب على الرفض القاطع للمهاجرين في استفراد الأنصار بالإمارة دون سواهم. هناك رواية هامة، يذكرها البلاذري، توضح تعليل الناطق الأنصاري، حبّاب بن المنذر، لضرورة الازدواجية في إمارة المسلمين. تقول هذه الرواية: «لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، اجتمع الأنصار إلى سعد بن عبادة في سقيفة بني ساعدة، فأتاهم أبو بكر، وعمر، وأبو عبيدة بن الجراح. فقام حباب بن المنذر، وكان بدرياً، فقال: منا أمير ومنكم أمير، فإنا والله ما ننفس هذا الأمر عليكم أيها الرهط، ولكنا نخاف أن يليه أقوام قتلنا آباءهم وإخوانهم». (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص 580). وتنحو روايات ابن قتيبة ذات المنحى في توضيح رؤية الأنصار لضرورة وجود أميرين للمسلمين. يقول ابن قتيبة: «فقال الأنصار: والله مانحسدكم على خير ساقه الله إليكم، وإنا لكَما وصفت يا أبا بكر والحمد الله، ولا أحد من خلق الله تعالى أحب إلينا منكم، ولا أرضى عندنا ولاأيمن ولكننا نشفق مما بعد اليوم، ونحذر أن يغلب على هذا الأمر من ليس منا ولا منكم، فلو جعلتم اليوم رجلاً منا ورجلاً منكم بايعنا ورضينا، على أنه إذا هلك اخترنا آخر من الأنصار فإذا هلك اخترنا آخر من المهاجرين أبداً مابقيت هذه الأمة، كان ذلك أجدر أن يعدل في أمة محمد صلى الله عليه وسلم وأن يكون بعضنا يتبع بعضاً، فيشفق القرشي أن يزيغ فيقبض عليه الأنصاري، ويشفق

الأنصاري أن يزيغ فيقبض عليه القرشي». (قارن: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 14). يبدو أن خوف الأنصار من وقوعهم تحت سيطرة قريش، التي حاربوها وقاتلوها ثماني سنوات طوال، كان الدافع الحقيقي لمجادلتهم في مسألة الإمارة ولإصرارهم عن أن يتزعمهم واحد منهم. طبعاً كانت لدى الأنصار حجج كثيرة وقوية تظهر فضلهم وربما أجدريتهم في تولي الإمارة. ولكن السؤال التاريخي الأهم هو السؤال عن الدوافع الحقيقية لتوظيف هذه الحجج في هذا الاتجاه أو ذاك. لقد كان لبّ الأمر إذن العلاقة بين تجمعين قبليين، هذه العلاقة المعقدة والحساسة، وليس اختلاف وجهات النظر في مواصفات الإمامة والأحقية الدينية وماشابه ذلك. أما موقف المهاجرين القرشيين الثلاثة فكان واضحاً لاجدال فيه، لخصه أبا بكر بقوله: «منا الأمراء ومنكم الوزراء». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1817 ، البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص 582 ، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 15 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 137).

إن التأمل العميق في محاججات ومناظرات جميع الحاضرين في سقيفة بني ساعدة، دون استثناء، يُفضي إلى استنتاج جوهري وهو أن الانقسام هنا لم يكن انقساماً بين حزبين أو فرقتين إسلاميتين أو بين وجهتي نظر اسلاميتين فيما يخص مسألة الإمامة، بل كان انقساماً بين تجمعين أو وحدتين قبليتين. فحين يتم الحديث عن الأنصار، فكان المعني بذلك في لغة تلك المناظرة الأوس والخزرج، وحين يتم الحديث عن المهاجرين، فكان المعني بذلك قريشاً جميعاً، بغض النظر عن الفرقة فيما بينهم في الفضل والسابقة، أي بغض النظر عن طبقاتهم كبدريين وكأولاد طلقاء وكمؤلفة قلوبهم وغير ذلك. ولم يكن أحدٌ أكثر تعبيراً عن هذه الحقيقة كما كان المهاجرون القرشيون الثلاثة الذين حاججوا عن قريش في سقيفة بني ساعدة. تقول الروايات أن أبا بكر جابه الأنصار بالقول الآتي لكي يظهر استحالة تحويل الإمارة عن المهاجرين: «أما ماذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش هم أوسط العرب نسباً وداراً». (قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 1016 ، الطبري السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1823 ، البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص 582 ، 584 ، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 13 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 137).

تشير جميع الروايات التي تعكس مواقف الصحابة المهاجرين في السقيفة إشارة واضحة إلى هذه النقطة الحاسمة في الجدال بين المسلمين الحاضرين. لقد كان السؤال الرئيسي ينحصر تماماً في السؤال حول القوم الذين يمكن لهم أن يتحملوا الإمارة ومشاقها. وبما أن الأمر كان يطال مصير الحلف القبلي، فقد رأى أبو بكر وعمر أن العرب لايمكن لها

أن تعترف بغير إمارة قريش، وأن استحالة الإمارة عنها يعني تهديداً خطراً لوجود التحالف ذاته وبالتالي لاستعداد القبائل للاستمرار فيه. لقد كان موقف المهاجرين واضحاً تماماً. فالقضية لم تكن قضية أجدرية هذا المسلم أو ذاك. فجميع النصوص المتواترة عن كلمات المهاجرين في السقيفة لاتدع مجالاً للشك في اقرارهم الكامل بفضل الأنصار الديني الكبير ودورهم العظيم في نصرة الحق والدين. ولكن هذا لم يكن جوهر الأمر. فعقب وفاة الرسول توسعت «الرِدة» وشاع التذمر في القبائل، وأخذت جموعها بالانزياح عن المدينة. فكيف يمكن في حالٍ كهذه نقل الإمارة من قريش، الذين كانوا أمراء تقليديين في أعين أغلبية العرب، إلى قبائل أخرى لاتقر لها العرب قطعاً بالإمارة؟ هذه كانت على الأقل وجهة نظر المهاجرين الحاضرين في السقيفة. وهذا هو بالتحديد ماكانت تخافه الأنصار. لهذا أرادوا أولاً أميراً منهم، ثم تقدموا ثانياً بحلٍ وسط وهو ازدواجية الإمارة، وذلك لكي لايستفرد قرشي بهم. أما شخصية هذا القرشي، فقد كانت ثانوية تماماً. لقد كان حرص المهاجرين الكبار، أبو بكر وعمر، يتركز على تماسك الحلف القبلي. ولهذا كان تأكيدهم المطلق على ضرورة استمرار الإمارة في قريش، ولهذا كان حلهم بأن الإمارة في قريش والوزارة في الأنصار، لقد كانوا يدركون جيداً أن أي تغير في هذه القضية كان سيعني بالضرورة انفضاض العرب عنهم وعن المدينة جمعاء.

بعد سجال طويل تأزمت الأجواء في السقيفة، وأعلن الأنصار عن رفضهم القاطع لانحصار الإمارة في قريش، وهددوا بالحرب والقتال وبإخراج المهاجرين جميعاً من ديارهم، أي من المدينة. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1841 ، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 14 ومايليها). في هذه اللحظات الحاسمة قام بشير بن سعد بن ثعلبة، أحد سادات الخزرج (قارن: ابن حجر، الجزء الأول، ص 158)، فأخذ المبادرة بيده وأعلن موافقته على موقف المهاجرين وبالتالي على مبايعة أحد القرشيين الثلاثة الحاضرين. أحدث هذا الموقف تحولاً جدياً في الأجواء السائدة في السقيفة، حيث كفت الأنصار عن أن تكون صفاً واحداً، وأخذت مظاهر الانقسام تتوضح بين صفوفها. ولما همّ بشير بن سعد لمبايعة أبي بكر، «فناداه الحباب بن المنذر يا بشير بن سعد عققت عَقَاقِ ما أحوجك إلى ماصنعت أنَفِسْت على ابن عمك الإمارة فقال لا والله ولكني كرهت أن أنازع قوماً حقاً جعله الله لهم ولما رأت الأوس ما صنع بشير بن سعد وما تدعو إليه قريش وما تطلب الخزرج من تأمير سعد بن عبادة قال بعضهم لبعض وفيهم أُسَيْد بن حضير وكان أحد النقباء والله لئن وليتها الخزرج عليكم مرة لازالت لهم عليكم بذلك الفضيلة ولاجعلوا لكم معهم نصيباً أبداً فقوموا فبايعوا أبا بكر فقاموا إليه فبايعوه فانكسر على سعد بن عبادة

وعلى الخزرج ماكانوا أجمعوا له من أمرهم». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1842 ، أيضاً، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 16). أما سعد بن عبادة فقد رفض المبايعة حتى النهاية، وأعلن عداوته التامة لأبي بكر، ورفض من بعده مبايعة عمر بن الخطاب، وأعلن مراراً وتكراراً أن السيف وحده هو الحكم بينه وبين قريش التي سلبته الإمارة. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1843 ، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 17 ، البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص 588).

في كتابه «العثمانية» حاول الجاحظ أن يشرح موقف الأنصار وسلوكهم في السقيفة، خصوصاً فيما يتعلق برأيهم في ضرورة ازدواجية الإمارة في أمة محمد. وهو يفهم كلام الأنصار «منا أمير ومنكم أمير» كما لو أنهم أرادوا أن يقولوا «لابد لنا معشر الأنصار من أمير على حال، وأنتم بعد أعلم بشأنكم فأمّروا عليكم من بدالكم، وليس في هذا طعن على خاصة أبي بكر، كما أنه ليس فيه تأكيد لإمامته دون غيره». (قارن: الجاحظ، ص177). عبّر الجاحظ، سواء في هذا الكلام، أو في سائر تعليقاته المفصلة عن حادثة السقيفة، عن أن الاعتراضات في السقيفة لم تكن اعتراضات ذات طابع شخصي أو ديني، وإنما ذات طابع قبلي محض. ولم تطالب الأنصار وفق هذا بأكثر من أن يتأمر كل قبيلة زعيم منها. هذا المطلب بالتحديد هو الذي ساق الأنصاري أنفسهم إلى الفرقة. فكما رأينا من رواية الطبري، فقد خافت الأوس من أن يتزعمها خزرجي، وكذلك خافت الخزرج من أن يتزعمها أوسي. وهذا الخلاف بالتحديد هو الذي أنهى موقف الأنصار انهاءً كاملاً، الأمر الذي جعل مبايعة أبي بكر أمراً ضرورياً لامفر منه.

لقد مكنت غيبة الرسول، وما نجم عنها من فراغ معنوي، من خلق توافق تام في المحتوى والشكل في سلوك المجموعات الإسلامية المختلفة. وماكان للرابط المعنوي الديني في هذه المرحلة من أن يطغى على المعايير الاجتماعية الرائدة للناس وأخلاقياتها وسلوكياتها، معايير المنظومة القيمية القبلية. لهذا لم يكن السجال في السقيفة سجالاً بين فرقٍ، وإنما بين القبائل المسلمة. وتجدر الإشارة إلى الحضور الشامل لهذه المعايير. فهي لم تكن حاضرة بين صفوف الأنصار فقط، أو بينهم وبين المهاجرين وحسب، بل كانت فاعلة أيضاً ضمن صفوف القرشيين أنفسهم. هذا ما تدلنا عليه العديد من الروايات.

فبعد مبايعة أبي بكر، قدم خالد بن سعد بن العاص ـ [كان خالد بن سعد بن العاص أحد أشراف مكة ووجهاً من وجوه بني أمية، كان من أوائل المسلمين، ومن الذين هاجروا إلى الحبشة في سنة 615 م. بعد فتح مكة أرسله الرسول عاملاً على صدقات مذجح. بعدها شارك في حملات الفتوحات. قارن: ابن حجر، الجزء الأول، ص 406)] ـ

إلى المدينة، وتوجه إلى علي وعثمان، وخاطبهم قائلاً: «انما الشعار دون الدثار، أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي أمركم عليكم غيركم؟ فقال علي: أو غلبة تراها؟ إنما هو أمر الله يضعه حيث يشاء. قال: فلم يحتملها عليه أبو بكر واضطغنها عمر». (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص 588). وبقي هذا الصحابي الأموي الجليل ممتنعاً عن مبايعة أبي بكر مدة ستة أشهر. (قارن: نفس المصدر السابق). يُروى عن أبي سفيان موقفٌ مشابهٌ، إذ جاء إلى عليّ وقال له: «أترضون أن يلي أمركم ابن أبي قحافة؟ أما والله، لئن شئتم لأملأنها خيلاً ورجلاً». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1827 ، البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص 588 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 140). وتتضارب الروايات تضارباً هائلاً في وصفها لردة فعل عليّ بن أبي طالب على ماجرى في اجتماع السقيفة، خصوصاً وأنه كان غائباً ومشغولاً بجهاز الرسول. لهذا يصعب الأخذ بها والاستناد عليها. ولكن مع ذلك يُفهم من جملتها أن ممثلي بني هاشم، سواء كانت فاطمة الزهراء، أو العباس، أو علي نفسه، كانوا لايضمرون موقفهم في أولوية وأجدرية عشيرة محمد في خلافته في إمارة أمة محمد، أي أنهم كانوا يرون لزوم بقاء الإمارة في بني هاشم دون سواهم من بطون قريش. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص1825 ، البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص 582 ، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص18 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 138).

وربما يكون من المفيد استعراض الكيفية التي حدثت بها مبايعة أبي بكر من قبل القرشيين. يقول ابن قتيبة: «وإن بني هاشم اجتمعت عند بيعة الأنصار إلى علي بن أبي طالب، ومعهم الزبير بن العوام رضي الله عنه، وكانت أمه صفية بنت عبد المطلب، وإنما كان يعد نفسه من بني هاشم...، واجتمعت بنو أمية إلى عثمان، واجتمعت بنو زهرة إلى سعد وعبد الرحمن بن عوف، فكانوا في المسجد الشريف مجتمعين، فلما أقبل عليهم أبو بكر وأبو عبيدة وقد بايع الناس أبا بكر قال لهم عمر: مالي أراكم مجتمعين حلقاً شتى، قوموا فبايعوا أبا بكر، فقد بايعته مبايعة الأنصار، فقام عثمان بن عفان ومن معه من بني أمية فبايعوه، وقام سعد وعبد الرحمن بن عوف ومن معهما من بني زهرة فبايعوا...). (قارن: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 17). يتضح من هذا أن تحديد الإمارة وتشخيصها كان حدثاً بين بطون قريش، وهنا نرى أيضاً سريان مفعول القيم والأعراف القبلية. فليست المبايعة حدثاً فردياً شخصياً، وإنما عقداً، بقيت القبيلة أو الوحدة القبلية شخصه المعنوي والحقوقي. فعثمان مثلاً لم يمثل نفسه، وإنما عشيرته الأموية. لقد التفّ كل بطن حول شخصيته الإسلامية الأولى التي قامت بدورها بتمثيل بطنها وفق ما تقتضيه العادة. لقد

كان الشكل التنظيمي الوحيد الممكن لعقد البيعة هو الشكل القبلي، فاجتماع الناس في المسجد للمبايعة تم وفقاً لانتماءاتها العشائرية، وانعقدت البيعة بمبايعة كل بطن على حدة.

تروى عن عمر بن الخطاب رواية بالغة الأهمية تلخص رؤية عمر للحيثيات التي جرت فيها مبايعة أبي بكر الصديق. فلقد وصل إلى أسماع عمر أن أحد المسلمين يقول: لو قد مات عمر بن الخطاب لقد بايعت فلاناً والله ماكانت بيعة أبي بكر إلا فَلْتَة فتمت. حدث هذا في السنة الأخيرة من خلافة عمر. غضب عمر غضباً شديداً لهذا الكلام، وما أراد أن يتركه دون جواب لائق. فقام على منبر مسجد المدينة بعد صلاة العشاء وخطب بالناس قائلاً:

«... أما بعد فإني قائل لكم اليوم مقالة قد قدر لي أن أقولها ولا أدري لعلها بين يدي أجلي فمن عقلها ووعاها فليأخذ بها حيث انتهت به راحلته ومن خشي أن لايعيها فلا يحل لأحد أن يكذب عليّ... ثم أنه بلغني أن فلاناً قال والله لو قد مات عمر بن الخطاب لقد بايعت فلاناً فلا يُغرّن امرءاً أن يقول إن بيعة أبي بكر كانت فلتة فتمت وإنها قد كانت كذلك ألا أن الله وقى شرها وليس فيكم من ينقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر فمن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين فإنه لابيعة له هو ولا الذي بايعه».

(قارن: ابن هشام، الجزء الثاني، ص 1014 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1822 ، البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص 581 ، 583 ، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 26). لعل في هذه الكلمات لعمر بن الخطاب خير تعبير عن الظروف الملموسة لمبايعة أول خليفة لرسول الله في أمته.

لقد تمخضت عن وفاة رسول الله أزمة شاملة ذات بعدين عصفت بأركان الحلف القبلي الإسلامي. مثّلت الردة البعد الخارجي لهذه الأزمة، وأما مسألة الإمارة واختيار خليفةٍ للرسول قادرٍ على لمّ شملِ القبائل مجدداً كانت البعد الداخلي لهذه الأزمة البنيوية. وقد رأينا كيف ارتبط مصير الأمة ارتباطاً وثيقاً بمسألة الإمارة، وبالتالي بمسألة تسوية الأوضاع الداخلية النواتية للأمة. لهذا فقد كان الانتهاء من مسألة الإمارة الشرط اللازم والضروري لعملية البدء بإعادة ترميم التصدعات الكبرى في الكيان السياسي الإسلامي. وهذه ارتبطت بدورها بوحدة قريش، سادة العرب آنذاك، وقدرتها على مواصلة دورها هذا. لقد تشكل ظرف جديد، غدت فيه قضية الإسلام قضية قريش بالدرجة الأولى. وكان اختيار أبي بكر اختياراً صائباً وملائماً لمتطلبات المرحلة. كان أبو بكر من تجار مكة الماهرين، وأحد أهم نسابيها ونسابي العرب. وقد كان يتمتع بقبول واسع في أوساط المهاجرين والأنصار، وكان ذا شرف وهيبة في عيون القبائل. لهذا لم يكن مصادفة أن شخصيات مثل عثمان

عفان، الزبير، ابن عوف، سعد بن أبي وقاص، وطلحة بن الزبير كانت قد دخلت الإسلام على يد أبي بكر. (قارن: السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 12 ، 17 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1168). وبهذا وجدت نواة المسلمين من المهاجرين والأنصار في شخصية أبي بكر الرجل القادر على جمع صفوف المسلمين وتوفير حد مقبول من الاتفاق والاجتماع. ومثلت سادات قريش وأشرافها السند القوي للإسلام تجاه القبائل. فالتطورات التي حدثت بعد فتح مكة جعلت قضية الإسلام قضية قرشية. وقضية الإسلام كانت بعد وفاة الرسول قضية الحفاظ على ولاء القبائل للمدينة التي تحولت إلى مركز لقريش. لم تكن هناك قوى قادرة على تنفيذ هذه المهمة مثل قوى أشراف مكة وقريش. ولم تكن مصلحة هؤلاء تتنافى مع هذه المهمة الكبرى.

رسمت الظروف الموضوعية التي تمت فيها مبايعة أبي بكر الإطار العام للسياسة التي وجب عليه اتباعها ورسمها. **وكان لابد لهذه السياسة أن تتوجه أساساً نحو الماضي وليس نحو المستقبل. فالحلقة الأساسية كانت الحفاظ على ماحققه الرسول ومحاولة إعادة ترميمه. لهذا لم يكن لمرحلة أبي بكر أن تأتي بشيء جديد في تاريخ الأمة السياسي.**

لابد من الإشارة إلى أن الظروف الملموسة لمبايعة أبي بكر لم يكن لها أن تسمح بتحديد دقيق وواضح وعام للصلاحيات السياسية الفعلية والعملية المرتبطة بهذا المنصب الجديد. إلا أن أبا بكر سارع فور انعقاد بيعته انعقاداً عاماً إلى الملأ الإسلامي، لكي يقوم بنفسه بتعريف نفسه في مكانته الجديدة، ولكي يعلن فهمه لوظيفة الخلافة ومهماتها وعلاقتها بالأمة وبالمسلمين. يخبرنا الطبري أن أبا بكر قام بعد البيعة العامة في المسجد، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

«أيها الناس فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني الصدق أمانة والكذب خيانة والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله والقوي منكم الضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله لايدع أحد منكم الجهاد في سبيل الله فإنه لايدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل ولاتشيع الفاحشة في قوم إلا عمّهم الله بالبلاء أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم قوموا إلى صلاتكم رحمكم الله». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1829 ، ابن سعده المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص129، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 27).

هذا هو تعريف أبي بكر لمنصب الخلافة في ظروف سنة 632 م. وقد تضمن هذا التعريف مجموعة من الأفكار الأساسية التي لابد من إبرازها. وهذه الأفكار هي:

أ ـ أمير المسلمين هو واحد منهم، وليس بخيرهم، له مالهم وعليه ماعليهم.

ب ـ صلاحيات الخليفة لايجوز لها أن تتعدى صلاحيات المخلوف. وطاعة المسلمين له مقرونة ومرهونة بذلك. فعلى الخليفة أن يقود الأمة كما كان الرسول قد قادها من قبله.

جـ ـ إصلاح الخليفة ورقابته واجب على المسلمين والأمة.

إن هذه التصورات السياسية التي افتتح بها أبو بكر عهد خلافته، بقي مخلصاً لها ومحافظاً عليها حتى النهاية. ويتضح لنا، سواء من خلال سلوكيات أبي بكر في منصبه الجديد، أو من خلال خطبته التي أوردناها، أن شخصية أبي بكر لم يكن لها علاقة ما **بالسلطة السياسية والحكم السياسي**. فالخليفة في رأي أبي بكر ليس بحاكم، وإنما بأمين لهذه الأمة وخادم لها في شؤونها ومصالحها. وهذا ينسجم انسجاماً كاملاً، سواء مع روح العصر الذي كان يعيش فيه، أو سواء مع روح المادة السياسية التاريخية للقرآن للكريم. فلقد عرف القرآن الريادة على أنها شورى، وتركها بذلك تبعاً لمقتضيات الزمن. والأعراف القبلية التي بقيت قانون الأمة السياسي ودستورها غير المكتوب، لاتعطي للأمير القبلي صلاحيات الحكم والسلطان. فعلاقة الأمير بقبيلته علاقة مشيخة وليست علاقة حاكم ومحكوم، سيد ومسود. بالتوافق مع هذا إذن كان أبو بكر يفهم خلافاته على أنها **توكيل وتفويض من قبل** الجماعة التي تبقى بحكمها الموكِل والمفوض صاحب الأمر. فالإرادة الجماعية للمسلمين، أو ما اصطلح عليه بلفظ الجماعة، كانت بالنسبة له المرجع الأول والأخير، ولم يكن الخليفة وفق وعي أبي بكر السياسي إلّا الأداة المنفذة لهذا المرجع ولهذه الإرادة. لهذا فلقد **رفض أبو بكر لقب خليفة الله رفضاً قاطعاً** حين ناداه أحدهم بهذا اللقب. (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 130 ، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 30).

أكبر دليل على هذا النموذج البسيط للوعي السياسي عند أبي بكر حقيقة أنه لم يفهم في البدء وظيفته الجديدة أو منصبه الجديد على أنها نشاطه الأول والأساسي الذي يجب التفرغ له. لهذا فقد بقي أبو بكر يمارس التجارة أشهراً بعد مبايعته. وبالتدريج ومن خلال خبراته الشخصية توصل إلى القناعة أن هذه حالة لايمكن الاستمرار عليها، وقال: «لا والله مايُصلح أمر الناس التجارة ومايصلح لهم إلا التفرغ والنظر في شأنهم ومابدٌّ لعيالي مما يُصلحهم فترك التجارة واستنفق من مال المسلمين ما يُصلحه ويصلح عياله يوماً بيوم ويجمع ويعتمر وكان الذي فرضوا له كل سنة ستة آلاف درهم فلما حضرته الوفاة قال ردوا ما عندنا من مال المسلمين فإني لاأصيب من هذا المال شيئاً وإن أرضي التي بمكان كذا وكذا للمسلمين بما أصبت من أموالهم» (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب

الأول، ص132). ويُروى عن أبي بكر أن عمر بن الخطاب وأبا عبيدة لقياه وقد أصبح غادياً إلى السوق وعلى رقبته أثواب يتَّجربها، فقالا له «أين تريد يا خليفة رسول الله قال السوق قالا تصنع ماذا وقد وليت أمر المسلمين قال فمن أين أطعم عيالي قالا له انطلق حتى نفرض لك شيئاً». (قارن: نفس المصدر السابق، ص130).

لقد كان على وظيفة خلافة رسول الله في سياسة أمته أن تتبلور تدريجياً وفقاً لمقتضيات الظرف ولإمكانياته أيضاً. ولقد كان قَدَر أبي بكر أن يأخذ على عاتقه المحاولات الأولى لرسم حدود وصلاحيات الخلافة التي كانت لم تزل قيد الولادة والانبناء. ولعل علاقة أبي بكر بخالد بن الوليد أكبر مؤشر على ذلك. (كان خالد بن الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم أحد أشراف قريش في الجاهلية. وقد شهد جميع حروب قريش ضد الرسول حتى الحديبية. ثم أسلم بعد خيبر في السنة السابعة للهجرة. وكان خالد يقول دائماً عن نفسه أن القتال والجهاد شغلاه عن تعلم الكثير من القرآن. قارن: ابن حجر، الجزء الأول، ص 413 ـ 415). يقول ابن حجر في هذا الصدد: «كان خالد إذا صار إليه المال قسمه في أهل الغنائم ولم يرفع إلى أبي بكر حساباً. وكان فيه تقدم على أبي بكر يفعل أشياء لايخبر بها أبا بكر. كان عمر ينكر ذلك عليه... وحدثني محمد بن مسلم عن مالك بن أنس قال قال عمر لأبي بكر اكتب إلى خالد لايعطي شيئاً إلا بأمرك فكتب إليه بذلك فأجابه خالد أما أن تدعني وعملي وإلا فشأنك بعملك فأشار عليه عمر بعزله فقال أبو بكر فمن يجزي عني جزاء خالد قال عمر أنا قال فأنت فتجهز عمر». لكن الصحابة سارعوا إلى أبي بكر وعدلوه عن رأيه. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 414).

كان سلوك أبي بكر تجاه أموال المسلمين (عائدات الأمة من الجزية والزكاة والغنائم) ينسجم انسجاماً كاملاً مع فهمه لوظيفته الريادية. وكان موقفه في هذه القضية الأساسية والكبرى واضحاً كل الوضوح. لقد كان أبو بكر يرى أن **المال مال المسلمين**، وأن وظيفة الخليفة في هذا الصدد هي الأمانة والحرص على هذا المال حتى ينفق في مصالح المسلمين، وأما حصته من هذا، فهذا أمر يحدده ويقدره المسلمون من جانب، وهو يشكل جزاءه وأجره على عمله بإدارته وحراسته من جانب آخر.

لهذا لما حدد الصحابة معاش أبي بكر، حددوا له معاشاً من وسط معيشة عامة المسلمين. وكان أبو بكر على صدق هذا المعيار وصوابه. (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول: ص132 ، 136 ، 139 ، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 30). ويُروى عنه أنه أوصى ابنته عائشة بما يلي: «أما أنّا منذ وَلِينا أمر المسلمين لم نأكل لهم ديناراً ولادرهماً

ولكنا قد أكلنا من جريش طعامهم في بطوننا ولبسنا من خشن ثيابهم على ظهورنا وليس عندنا من فيء المسلمين قليل ولا كثير إلا هذا العبد الحبشي وهذا البعير الناضح وجَرْدَ هذه القطيفة فإذا مت فابعثي بهن إلى عمر وابرئي منهن». (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 139).

تجدر الإشارة إلى ندرة وقلة الأموال العامة للأمة في عهد أبي بكر. ويُفهم من المصادر أن أغلب هذه الأموال أتى من إخضاع أطراف شبه الجزيرة، كالبحرين مثلاً. وكان أبو بكر يقوم بتوزيع الأموال فور وصولها. وتجمع المصادر على أن أبا بكر وزع على المسلمين بالتساوي المطلق، دون تفريق بين رجل وامرأة، أو شاب وعجوز، أو عبد وحر، أو قديم وحديث في الإسلام. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان ص 540 ، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 30 ، ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 151 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 154 .

يقول صاحب كتاب الخراج أن بعض الناس جاءت إلى أبي بكر وطالبته بالكف عن هذه المساواة في العطاء، وبتفضيل الناس في العطاء وفق الفضل والسابقة في الإسلام فكان جواب أبي بكر: «أما ماذكرتم من السوابق والقدم والفضل فما أعرفني بذلك وإنما ذلك شيء ثوابه على الله جل ثناؤه وهذا معاش فالأسوة فيه خير من الأثرة». (قارن: كتاب الخراج، ص 24).

يُخبرنا ابن الطِقطقي أن ظروف المسلمين المالية والعامة في عهد أبي بكر لم تكن تتطلب ديواناً على الإطلاق. فما كان يُغنم في المعارك، كان يوزع، كما يقتضي العرف، بالتساوي بين المقاتلين، بعد رفع الخمس للخليفة. أما النزير الذي كان يصل إلى المدينة، فكان لايحفظ ويُوزع مباشرة على فقراء المسلمين ومحتاجيهم. (قارن: ابن الطقطقي، ص101).

يذكر السيوطي في تأريخه لخلافة أبي بكر مايلي: «وأخرج ابن سعد عن سهل بن أبي خيشمة وغيره أن أبا بكر كان له بيت مال بالسنح ليس يحرسه أحد فقيل له ألا تجعل عليه من يحرسه. قال عليه قفل فكان يعطي مافيه حتى يفرغ فلما انتقل إلى المدينة حوله فجعله في داره... فلما توفي أبو بكر ودفن دعا عمر الأمناء ودخل بهم في بيت مال أبي بكر منهم عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان ففتحوا بيت المال فلم يجدوا فيه شيئاً لاديناراً ولادرهماً قلت وبهذا الأثر يرد قول العسكري في الأوائل أن أول من اتخذ بيت المال عمر وأنه لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم بيت مال ولا لأبي بكر رضي الله عنه». (قارن: السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 30).

يمكن القول أن سياسة أبي بكر بجملتها تركزت كاملاً حول نقطة واحدة ومصيرية، وهي تصفية الحساب مع القبائل المرتدة، وبالتالي محاولة الحفاظ على الائتلاف القبلي على الصورة التي خلفها الرسول للناس. **هذا هو عملياً المحتوى السياسي الوحيد** لهذه الفترة التي دامت سنتين، 632 ـ 634 م/ 11 ـ 13 هـ. لاتدع المصادر مجالاً للشك، في أن مشكلة القبائل مع الإسلام ومع المدينة لم تكن مشكلة اعتقاد، وإنما مشكلة مالية وحسب، مشكلة زكاة. والقصة التالية التي يذكرها الطبري توضح لنا مقدار حساسية هذا الأمر بالنسبة للأغلبية الساحقة للقبائل التي كانت قد دخلت في عقد محمد بن عبد الله. فحين انصرف عمرو بن العاص عن عمان، بعد وفاة رسول الله، متوجهاً إلى المدينة، نزل في طريقه ضيفاً على بني عامر. وقبل أن يرحل عمرو عنهم، قال له رئيسهم، قرّة بن هُبيرة بن سلمة بن قشير: «يا هذا إن العرب لاتطيب لكم نفساً بالأتاوة فإن أنتم أعفيتموها من أخذ أموالها فستسمع لكم وتطيع وإن أبيتم فلا أرى أن تجتمع عليكم». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص1859).

يُحكى أن ممثلي أسد، وغطفان وطيء اجتمعوا بعد وفاة الرسول وأرسلوا وفداً مفاوضاً عنهم إلى المدينة، مطالبين إعفاءهم من الزكاة. استقبل أبو بكر الوفد استقبالاً حاراً، لكنه رفض طلبهم بترك الزكاة رفضاً قطعياً، على الرغم من أنهم أكدوا على عزمهم على الاستمرار في الدين والصلاة. ولما عادوا خائبين من المدينة، «ارتدت» هذه القبائل جميعاً والتحقت بالمتنبئ طلحة الأسدي. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1873 ، ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 70).

ومايصح هنا على أسد وغطفان وطيء، يصح أيضاً على الأكثرية الساحقة للقبائل، وبالدرجة الأولى على المراكز القبلية الأساسية مثل كندة، وقضاعة، وهوازن وغيرهم. لقد رأينا سابقاً كيف حاول الرسول أن يشرح للناس معنى الصدقة وأن يفهمهم أنها عمل ديني بين المسلمين وتجسيد مادي لأخوتهم وترابطهم. لكن العرب كانت أبعد مايكون عن هذا. لقد بقيت الزكاة في أعينها أتاوة يدفعونها لقريش، وهي بهذا المعنى استعلاء عليهم وإخضاع لهم وحد من سيادتهم. لم تستطع العرب المسلمة أن ترى الأمور إلا من منظار قوانينها الاجتماعية التي تعيش يومياً عليها. فالصلاة تؤدى إلى الله، وأما الزكاة فهي مال يؤدى لقريش، وهذا في عرفها أمر مرفوض، لأنه أتاوة يدفعها ضعيف لقوي، مغلوب لغالب. بهذا المعنى كانت الزكاة بالنسبة للعرب ذلاً وهواناً. ومن هنا يُفهم استعدادها للقتال في سبيل رفع الزكاة، رغم عزمها على الاستمرار في الصلاة.

هناك أيضاً نقطة هامة لابد من الإشارة إليها. إذ تشير كمية واسعة من الروايات أن الأكثرية المطلقة للقبائل لم تعلن ارتدادها إلا بعد أن كانت قد أرسلت وفودها إلى المدينة للتفاوض مع أبي بكر حول الزكاة، وحين أصرت المدينة بشخص أبي بكر على الاستمرار في دفع الزكاة، أعلنت القبائل ارتدادها، أي فضت عقودها مع محمد وخلفائه واستقلت بنفسها، كما كانت عليه قبل فترة ليست بعيدة، وأوقفت من جانبها مفعول الحلف القبلي الإسلامي عليها. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 1894 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 144 ، 148 ، ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 65 ، 71 ، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 28). إن مقدار حساسية هذا الأمر التي دفعت الطرف الأول للمطالبة بدفع الزكاة، هي بعينها السبب الأول والداعي الأساسي الذي دفع الطرف الثاني للتمسك بها كاملاً. يُروى عن أبي بكر أنه قال: «لاقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلهم على منعه» (قارن: السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 16). ورواية ثانية تخبرنا بالآتي: «لما قبض رسول الله صلى الله وعليه وسلم ارتد من ارتد من العرب وقالوا نصلي ولانزكي فأتيت أبا بكر (المتحدث هو عمر بن الخطاب ـ المؤلف) فقلت يا خليفة رسول الله تألف الناس وأرفق بهم فإنهم بمنزلة الوحش فقال رجوت نصرتك وجئتني بخذلانك جباراً في الجاهلية جواراً في الإسلام بماذا عسيت أن أتألفهم بشعر مفتعل أو بسحر مفترى هيهات هيهات مضى النبي صلى الله عليه وسلم وانقطع الوحي والله لأجاهدنهم ما استمسك السيف في يدي وإن منعوني عقالاً». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 28). لقد أدرك أبو بكر أن الزكاة هي التجسيد الملموس، وربما التجسيد المادي الوحيد، لوحدة القبائل، وهي العلاقة الوحيدة التي يمكن لها أن تربط فيما بينهم. فكل قبيلة كان يمكن لها أن تصلي بإمامها، ويقتصر الحال على هذا. وأما الزكاة فهي تتطلب نوعاً من العلاقة المتبادلة والتنظيم المركزي لجمعها وصرفها. وإنْ كان لقريش ريادة، فهي تحديداً في هذا المجال دون سواه. من هنا أتى على مايبدو إصرار الصحابة على ضرورة استمرار القبائل في دفع الزكاة. ومن هنا كانت قريش جمعاء مستعدة للقتال في سبيل ذلك.

تقول المصادر أن أبا بكر قام بتجهيز أحد عشر جيشاً، أرسلهم إلى مختلف أصقاع شبه الجزيرة لمحاربة القبائل وإجبارها على «العودة». ومما يلفت النظر هو أن قادة هذه لجيوش كانوا جميعاً من قريش أو من حلفائهم، ولم يكن بينهم أنصاري واحد. بعض هؤلاء القادة كان ينتمي لسادة قريش، مثل خالد بن الوليد، عكرمة بن أبي جهل، (قارن: ابن حجر، الجزء الثاني، ص 496). المهاجر بن أمية المخزومي، (قارن: نفس المصدر السابق، الجزء

الثالث، ص 465). وعمرو بن العاص. أما بعضهم الآخر فلم يكن من أصحاب الشرف والمنزلة القبلية الرفيعة، لكنه كان من حلفاء سادات قريش، مثل العلاء بن الحضرمي، حليف بني أمية، (قارن: نفس المصدر السابق، الجزء الثاني، ص 497)، أو شرحبيل بن حسنة، حليف بني زهرة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 143).

تمكنت جيوش المهاجرين والأنصار وحلفاؤهم من قمع من فرق بين الزكاة والصلاة وقهرهم بالقوة. وربما أحدث هذا نوع من الهدوء والانفراج النسبي في الحالة العامة في شبه الجزيرة. لكن هذا النصر العسكري ماكان له أن يحل لبّ المشكلة، وماكان لهذا الانتصار العسكري لوحده أن يخلق نوعية جديدة في العلاقة بين المسلمين أو أن يحدث نقلة نوعية في الطبيعة التاريخية للكيان السياسي الإسلامي. لقد بقيت الأجواء أجواء تضعضع واختلال. يبدو أن هذا هو السبب الأساسي الذي دفع أبا بكر لتعيين من يقوم بعده بقيادة المسلمين. ويبدو أن أجواء الانحلال هذه هي التي جعلت الجميع، دون استثناء، يوافقون على هذا التعيين، وإن كان إجراءاً جديداً لم يعرفه المسلمون من قبل، ولم يفعله الرسول بنفسه. ويُفهم من بعض الروايات أن أبا بكر كان واعياً تماماً لخطورة المرحلة ولضرورة تجنيب الناس مخاضة الصراع على الخلافة في أجواء كهذه. تجمع الروايات على أن أبا بكر قد شاور كبار الصحابة في عزمه على التعيين، ويتم في هذا السياق ذكر أسماء متعددة من كبار المهاجرين والأنصار. ويروي ابن سعد أن أبا بكر رفع يديه بعد الاستخلاف قائلاً: «اللهم إني لم أُرِد بذلك إلا صلاحَهم وخفت عليهم الفتنة فعملت فيهم بما أنت أعلم به واجتهدت لهم رأيي فوليت عليهم خيرهم وأقواهم وأحرصهم على ماأرشَدَهم وقد حضرني من أمرك ماحضر فاخلفني فيهم فهم عبادك ونواصيهم بيدك أصلح لهم واليهم واجعله من خلفائك الراشدين يتبع هدى نبي الرحمة وهدى الصالحين بعده وأصلح له رعيته». (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 142).

بهذا الخوف من الفتنة، الذي لم يكن أبو بكر لوحده يملكه والذي كان انعكاساً لحالة الأمة، انتهت خلافة الراشدي الأول في التاريخ الإسلامي.



الباب الثاني

ترسيخ وتوسع سيادة الاتحاد القبلي الإسلامي

ـ الأمة والموجة الأولى للفتوحات
13 ـ 32 هـ/ 633 ـ 644 م ـ



لقد رأينا في الباب الأول من هذه الدراسة أن توحيد القبائل في إطار رابطة سياسية مركزية ومتينة كان غيرَ ممكن عملياً، طالما أن الظروف المعاشية والحياتية للقبائل في شبه جزيرتهم وصحرائهم كانت باقية على حالها دون أية تغيرات جدية تذكر. فالدعوة الإسلامية والاعتقاد الديني الجديد ماكان لهما أن يُغيرا في طبيعة الحياة القبلية، طالما أن جديداً لم يطرأ على شروط هذه الحياة نفسها. لهذا لم تتمكن السياسة العملية الإسلامية، لا للرسول ولا لخليفته الأول أبي بكر، من خلق دوافع أصيلة وجوهرية عند القبائل، تحركها طوعاً لتكوين بنية سياسية جديدة تتجاوز من خلالها أطر تاريخها واجتماعها السائدين. لهذا فقد كان تاريخ الأمة مفتوحاً في سنة 633 و 634 م، وكان مليئاً بمختلف الإمكانيات والاتجاهات. ولهذا فقد كان مسار الأحداث وآفاق التطور مرهوناً بالتفاعل الملموس لجملة العوامل والقوى الفاعلة آنذاك. ولكن سرعان ماظهر اتجاه تطوري جديد غيّر الأمور تغيراً جذرياً، وأحدث نقلة نوعية في حياة العرب وفي تاريخ صدر الإسلام. كان هذا الاتجاه بداية واتساعَ الحملاتِ القتالية على مناطقِ خارج شبه جزيرة العرب، أي على المناطق المجاورة من دولتي الروم والفرس. سيكون هذا الاتجاه التاريخي الجديد مادة البحث في الباب الثاني من هذه الدراسة.

ولابد من الإشارة مسبقاً إلى أننا لن نسعى إلى كتابة تاريخ الفتوحات، بوقائعها وتفاصيلها وظروفها وشروط نجاحها. فهذا موضوع قائم بذاته، والخوض المستقل فيه لايساعدنا على فهم العلاقة التاريخية الأساسية التي هي موضوع البحث في هذا الكتاب. وإنما سيتم التطرق لموضوع الفتوحات لاعتبارات دورها وأهميتها وقيمتها ووزنها في عملية صياغة الرابطة السياسية الإسلامية الجديدة بين القبائل العربية، وبالتالي في صيرورة المجتمع العربي من مجتمع القبيلة إلى مجتمع الدولة.

نحن نقول أن التوحيد الفعلي والحقيقي والشامل لجميع القبائل العربية في إطار حلف قبلي سياسي متين إسلامي تم فقط من خلال الفتوحات وفيها. هذا كان الجانب التاريخي الكبير الأول للاتجاه التطوري الجديد في تاريخ صدر الإسلام، اتجاه التوسع نحو الخارج. وبنفس الوقت فقد نجمت عن الفتوحات مجموعة من التطورات والمشكلات والتناقضات الجديدة التي تعلق بها مصير الفتوحات واستمرارها من جهة، والتي فرضت شروطَ حلها ومعالجتها معالجةً إيجابيةً إمكانية وضرورة الانتقالِ إلى أشكال سياسية أرقى تتجاوز أطر التوحيد وفق منظومة المعايير والأعراف القبلية من جهة ثانية. هذا كان الجانب التاريخي الكبير الثاني للاتجاه التطوري الجديد في تاريخ صدر الإسلام. سنقوم في هذا الباب بمعالجة الجانب الأول، وسنترك الجانب الثاني مادةً للباب الثالث من دراستنا هذه.



الفصل الأول

انهاء الأزمة الداخلية للأمة وتوحيد القبائل للغزو

ظروف بداية الفتح الإسلامي والآلية التاريخية لاستمراريته

إن الموجة الأولى للفتوحات، التي بدأت سنة 633 م وانتهت في السنوات الأولى لخلافة عثمان بن عفان، لم تكن عملية واحدة متجانسة بسيطة، وإنما عملية ديناميكية متحركة، شهدت في نفسها تطورات وتحولات ونقلات. **ويمكن تلخيص محتوى هذه الحركية الهامة في الانتقال التدريجي من الغزو إلى الفتح، ومن المحلية إلى المركزية في التنظيم، وبالتالي من العفوية التكتيكية إلى التخطيط الاستراتيجي.** لم يكن هذا، كما سنرى في الفصول القادمة، تطوراً عسكرياً، وإنما تطوراً اجتماعياً وسياسياً خطيراً في إطار الحلف القبلي الإسلامي. وسوف نرى كيف أن فهم هذا التطور سيساعدنا على تعريف هوية النظام الاجتماعي الحامل لعملية توسعٍ تاريخي هائل وفريد في تاريخ البشرية جمعاء.

1 ـ بدء الحملات في أراضي السواد والشام والانتقال التدريجي من الغزو إلى الفتح

أصر أبو بكر على تنفيذ ماكان قد عزم الرسول على تنفيذه بتجهيزه لسرية أسامة بن زيد. لقد كانت هذه السرية مؤلفة من سبعمائة رجل، أعدهم الرسول للإغارة على القبائل الشامية على الطريق التجاري بين مكة وغزة. أعلن العديد من كبار الصحابة عن تحفظاتهم نحو إرسال هذا العدد الكبير من الرجال إلى خارج المدينة في ظل سيادة أجواء القتال مع المرتدين. لكن الحياة أثبتت أن أبا بكر كان محقاً في إصراره على تنفيذ إرادة الرسول وإرسال السرية إلى الشام للإغارة. لأن فعلاً كهذا كان يحوي في طياته دلالات واضحة

على قوة المدينة وثقتها بنفسها وكان له بالتالي أن يساعد على رفع هيبتها ورهبتها في عيون القبائل. وهكذا قامت سرية أسامة بن زيد بتنفيذ مهمتها وعادت سالمة إلى المدينة. (قارن: السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 28).

قام أبو بكر في السنة الثالثة عشرة للهجرة (633م) بتجهيز أربعة جيوش، وعيّن كلاً من عمرو بن العاص، يزيد بن أبي سفيان، أبي عبيدة عامر بن الجراح، وشرحبيل بن حسنة قائداً لجيش منها. كان الغرض من هذا القيام بحملة مجددة على الأراضي الشامية المجاورة لشبه الجزيرة. كان على يزيد أن يهاجم البلقاء، وعلى شرحبيل أن يهاجم بُصرى، وعلى أبي عبيدة أن يهاجم الجابية. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 46). يخبرنا البلاذري أن أبا بكر سارع فور إنتهائه من قمع قبائل الرِدة بتعبئة قبائل نجد والحجاز واليمن للغزو على الشام، وسعى لتحميسها وتشجيعها بالغنائم العظيمة التي يمكن لهم أن يغنموها من غزو كهذا. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 107) . تقدر روايات الطبري عدد الرجال الذين عبأهم أبو بكر للغزو على الشام بسبعة آلاف رجل. وفي روايات أخرى يُدّعى أن عدد كل جيش من الجيوش الأربعة قد بلغ سبعة آلاف مقاتل، (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 406)، الأمر الذي لايمكن الأخذ به على الإطلاق. أما البلاذري فيذكر أن أبا بكر قام بتعبئة ثلاثة جيوش فقط، بلغ عدد كل واحد منها ثلاثة آلاف إلى ثلاثة آلاف وخمسمائة رجل. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 108). ويذكر البلاذري هنا أن الجيش الرابع بقيادة عمرو بن العاص كان احتياطياً دون مهمة واضحة. والواقدي في كتابه فتوح الشام يحدثنا أن عدد الجيوش كان أربعة وأن عدد كل واحد منها قد قارب الألف مقاتل، الأمر الذي نراه أكثر صدقاً ومعقولية. (قارن: الواقدي، فتوح الشام، القسم الثاني، ص 5).

في سياق هذه الحملة التعبوية تحمسَ الكثير من القبائل للمشاركة والغزو، وأرسلت رجالها إلى المدينة، حيث قام أبو بكر باستقبالها وأعطى كل بطنٍ وكل قبيلة رايتها للقتال. (قارن: البلاذري، فتوحة البلدان، ص 109). ولم يقم أبو بكر بتحديد الجهة الواجب على كل قبيلة التوجه نحوها، بل ترك هذا الأمر طواعية، حيث تختار كل قبيلة الجهة التي تشاء. (قارن الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 2108). يؤكد الواقدي تأكيداً تاماً أن أبا بكر كان قد أصر إصراراً لاريب فيه على منع قبائل الرِدة من المشاركة في هذا الغزو، وحصر أحقية القتال على القبائل التي بقيت مخلصة للمدينة دون أي انقطاع أو ضعف. (قارن: الواقدي، فتوح الشام، القسم الأول، ص 3). كان أبو بكر يرى أن في هذه المشاركة جزاء لمن بقي على الإسلام دون قيد أو شرط. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 2021 ، 2225 ، نفس المصدر السابق، الجزء الخامس، ص 2457). في

ذات الوقت يخبرنا اليعقوبي أن حماس القبائل المسلمة المخلصة المسموح لها بالمشاركة كان ضعيفاً، وذلك لخوفهم من الإغارة على أراضي الروم والاصطدام معهم في ظل الظروف السائدة بعد قتالهم مع أكثرية القبائل العربية، أي بعد قمع حركة الردة. (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 149). لهذا السبب لم يتمكن أبو بكر من تعبئة الجيوش دفعة واحدة، بل كان يُرسل الناس تباعاً، وذلك وفقاً للقبائل التي كانت تعزم أمرها وتقرر الاشتراك وترسل كتائبها للمدينة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 50) توضح هذه التفاصيل أن هذا الغزو على الشام، الذي كان أبو بكر يحاول تنفيذه،كان مازال بعيداً كلّ البعد عن التنظيم المركزي وعن التنسيق العام المركزي الموحد. وليست المسألة هنا مسألة قدرات وكفاءات وحسب، وإنما أولاً وأساساً مسألة غاية وأهداف. فإن أبا بكر لم يكن يخطط إلّا لغارات مكثفة على الأراضي الشامية بقصد الغنيمة والعودة، تماماً كما فعلت سرية أسامة بن زيد من قبل. بعبارة أخرى يمكن القول أنه كان يوجد توافق بين شكل تنظيم هذه الحملة وبين أهدافها. لقد بقيت هذه الحملات أسيرة الغارات التقليدية التي كثيراً ماكانت تقوم بها القبائل البدوية العربية على المناطق الحضرية المجاورة بقصد الغنيمة. إن متابعة سير هذه الحملات المتكررة، حتى معركة أجنادين سنة 634م، تثبت ذلك اثباتاً قاطعاً، وتوضح هذا الطابع المذكور الذي كان واضحاً للمعينين منذ البدء ومُراداً منهم.

أول جزية تم انتزاعها في هذه الحملة كانت الجزية التي فرضها أبو عبيدة على قرية صغيرة من قرى البلقان. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 406). بعد ذلك مباشرة تمكن أبو أمامة الباهلي، أحد القواد العاملين في جيش أبي عبيدة، من هزيمة مجموعة صغيرة من جنود الروم بالقرب من قرية العَرَبَة. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص109). كانت مناوشات العَربة هذه أول قتال يحدث بين المسلمين والروم بعد وفاة الرسول. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 406). كجواب على هذه الهزيمة في العَرَبة قام الروم بإرسال جيش مؤلف من أربعة آلاف مقاتل، التقى مع جيش المسلمين في مرج الصُفّار. كان هذا أول صدام كبير وجدي بين جيش مسلم وبين جيش رومي، وقد انتهى هذا الصدام بهزيمة شنعاء للمسلمين. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 109 ، الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 393). غيّرت هزيمة مرج الصفار، وكذلك الأخبار التي أخذت تنتشر بقيام الروم بتعبئة جيش جرّار لمحاربة المسلمين، الوضع تغييراً كاملاً. حيث انتشرت البلبلة في صفوف جيوش المسلمين، وشُلّتْ قدرتهم على الحركة، فأرسلوا إلى أبي بكر كتاباً مستعجلاً طالبين العَوْن والنصيحة. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص109، الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 393). كذلك قررت جيوش المسلمين التجمع في

الغرب من اليرموك والانتظار حتى يصل جواب أبي بكر (قارن: نفس المصدر السابق، ص391). حالما وصل الخبر عن هذه التطورات إلى أبي بكر، أرسل كتاباً عاجلاً إلى خالد بن الوليد، الذي كان يعمل في سواد العراق، وطلب منه أن يترك السواد على عجلة كاملة وأن يسارع لنجدة المسلمين في الشام. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 109 ومايليها). في ذات الوقت تمكن أبو بكر من تعبئة بضعة آلاف من القبائل العربية المسلمة المخلصة في شبه الجزيرة وأرسلهم إلى الشام. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 393 ، 407).

هكذا نشأت أمام المسلمين حالةٌ جديدةٌ لم يكن يتوقعونها أصلاً. فحين جهز أبو بكر الجيوش وعبأها لغزو الشام، أخذ كل جيش طريقه الخاص. وسارت الجيوش بصورة منفردة، كل على حدة، دون أية صلة أو تنسيق فيما بينها. وإن تنسيقاً ما لم يكن آنذاك لازماً أو ضرورياً، لأن روح الحملة كانت روح الغزو المعروف. وكان أبو بكر يحمس القبائل بالغنائم من هذا الغزو. وأما الاصطدام مع جيش كبير للروم، فأمر لم يكن بالحسبان على الإطلاق. وحتى لحظة التجمع في اليرموك، لم تكن توجد أية صلات بين الجيوش العاملة في الشام. من هنا أتت المفاجأة من جراء هزيمة الصفار، ومن خلال مواجهة أمرٍ وهو أن الروم كانت متهيئة للقتال. تجمع روايات المصادر على أن الروم كانوا على إطلاع واف على جميع التطورات في شبه الجزيرة، وأن غزو المسلمين على أراضيهم لم يكن مفاجأة لهم وكانوا مستعدين له استعداداً لابأس به. (قارن: نفس المصدر السابق، ص392).

فاجأ الاصطدام المباشر مع الروم والإطلاع الملموس على استعدادتهم وتحضيراتهم المسلمين الغازين في أراضي الشام، وأرجعهم لحالة الترقب والانتظار. وهكذا كان قرارهم بالاجتماع في القرب من اليرموك. لكن هذا القرار كان مازال بعيداً عن أن يكون قراراً باتجاه التوحيد أو التنسيق. فحين نزلت الجيوش هنا، ضرب كلٌّ معسكره على حدة وحين وصل خالدٌ بجيشه، قام بفعل المثل. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 394).

في ظل هذه الظروف، ومع تنامي خطر الاصطدام مع جيش الروم، حاول خالد بن الوليد أن يأخذ زمام المبادرة بيديه، وأن يضع خطة جديدة موحّدة للجميع. أراد خالد أن يعيد ترتيب الجيوش الخمسة في جيش كبير واحد، بحيث يمكن من خلاله خوض معركة واسعة مع الروم، بدل بعثرة القوى في إغارات صغيرة هناك وهناك. ولكن، وعلى الرغم من الخطر المحدق بالجميع، كان حماس الجيوش لخطة خالد ضعيفاً، لأنها كانت مازالت أسيرة تصوراتها الأولى التي بدأت بها الغزو في أراضي الشام. فالقبائل في هذه الجيوش كانت لاتميل لأن تخضع لإدارة وقيادة مركزية، كما أنها كانت لاتميل إلى مشاركة الآخرين في غنائمها الخاصة إذا ماتم القتال في جيش واحد.

لقد كلف الأمرُ خالداً عناءً كبيراً حتى تمكن من إقناع الناس بجدوى خطته. وخطب فيهم خطبة أوضح لهم فيها أن أبا بكر، حين أرسلهم إلى هذا المكان، ماكان له ليعلم ما سيلاقيهم، وكان يظن أنهم سيغيرون ويغنمون ويرجعون دون مشاق تذكر. ولكن الأمور تغيرت، ولهذا لابد من تشكيل جيش واحد، على أن يتناوب الأمراء قيادته. واقترح عليهم أن يبدأ هو بالقيادة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 395). بدا هذا الكلام للناس واضحاً ومقنعاً ومقبولاً، وهكذا وافقت الجيوش على مضض على خطة خالد، الذي سرعان ما أخذ الأمر بيده، وأعاد ترتيب الناس، ليجعل منهم **جيشاً واحداً موحداً** قادراً على مجابهة جيش الروم. منذ هذه اللحظة وحتى معركة اليرموك تركزت القيادة كاملاً بيد خالد الذي كان يحسب ويقرر بمفرده وفق متطلبات الظروف ومقتضياتها.

بعد تكوين هذا الجيش الواحد، عقب الاجتماع بالقرب من اليرموك، والذي بلغ عدده وفق روايات الطبري سبعة وعشرين ألف مقاتل، (قارن: نفس المصدر السابق، ص392 ، ووفق روايات البلاذري أربعة وعشرين ألف مقاتل، (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 108)، هاجم خالد بُصرى التي كانت محطة تجارية تقليدية لقوافل مكة إلى غزة. حاصر خالد بُصرى حتى استسلمت وأقرت بدفع الجزية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 112). هذه كانت المدينة البيزنطية الأولى التي تمكن المسلمون من إقرار الجزية عليها. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 417). بعد حصار البصرى أخذ خالد بالتوجه إلى جنوب فلسطين لمساعدة جيش عمرو بن العاص العامل هناك. في هذا السياق حدثت **أول معركة جدية** بين جيش المسملين وجيشٍ للروم، حيث تمكنت القبائل العربية المسلمة الموحدة تحت قيادة خالد بن الوليد من هزيمة جيش كبير وأساسي للروم في **أجنادين،** في جُمادى الأولى من السنة الثالثة عشر للهجرة. (قارن: نفس المصدر السابق). بعد بضعة أسابيع من انتصار أجنادين توفي الخليفة الراشدي الأول، أبو بكر الصديق. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، 114 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 2089). لم تكن هزيمة أجنادين شديدة على جيش الروم، حيث أضعفت هذه المعركة من قواه وفتت جموعه التي أخذت بالانسحاب نحو الياقوصة، ثم نحو فحِل، وأخيراً إلى دمشق. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 419 ، 434 ، البلاذري، فتوح البلدان، ص 114 ، 118). أما جيش المسلمين فقد تابع مسيرته بعد أجنادين، وتمكن من إخضاع مناطق واسعة من الأردن. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 116).

هكذا كان الحال على الجبهة البيزنطية، منذ وقت تعبئة أبي بكر للقبائل وحتى وفاته وانتصار أجنادين. ولم يكن الحال على الحدود الفارسية يختلف في شكله وطابعه

عن هذا. على خلاف بدايات الغزو على الأراضي الشامية والبيزنطية، لم تأتِ المبادرة لغزو السواد الفارسي من قبل المدينة أو من قبل الخليفة، وإنما من قبل قبائل بكر بن وائل (ربيعة). كانت هذه القبائل تعيش على أطراف شبه الجزيرة الشمالية، أي في المناطق الحدودية لفارس، وكانت تقوم منذ سنوات بغارات متواصلة على السواد. (قارن: ابن الطقطقى، ص94 ، البلاذري، فتوح البلدان، ص 241). ومنها انطلقت الدعوة إلى المسلمين لمشاركتهم في الإغارة على السواد. تحدثنا أخبار الدينوري عن حالة الفوضى والضعف والانقسام الفظيعة التي كانت سائدة في فارس في نهاية العشرينات وبداية الثلاثينات من القرن السابع للميلاد. (قارن: الدينوري، ص 111 ومايليها). ولما شاع الخبر آنذاك (630 ـ 631م/9 هـ) أن فارس لاملك لها، أخذ بنو شيبان بزعامة المثنى بن حارثة الشيباني، وكذلك بطون عديدة من بكر بن وائل بزعامة سُويد بن قُتيبة، بالإغارة على قرى السواد. كانت هذه إغارات بدوية تقليدية، هدفها الوحيد الغنيمة فقط. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 116). وكانت القرى الزراعية للحيرة ولإبله الهدف المتواصل لهذه الإغارات. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 117).

لما تسلم أبو بكر مقاليد الخلافة، كاتبه المثنى بن حارثة وأعلمه بضعف ووهن الفرس، وحدّثه عن أخبار إغاراته على السواد، وطلب إليه أن يُرسل كتائباً من المسلمين ليشاركوه في هذا الغزو السهل. (قارن نفس المصدر السابق). لما تسلم أبو بكر كتاب المثنى، تشاور مع خالد بن الوليد، الذي كان قد انتهى لتوّه من محاربة المرتدين في اليمامة، وتم الاتفاق بأن يذهب مع جيشه الذي قاتل به في اليمامة، والذي كان تعداده ألفي مقاتل، إلى المثنى للمشاركة في الإغارة على السواد. تحدثنا روايات الطبري أن خالد في طريقه إلى المثنى استطاع أن يعبئ ويأخذ معه بطون عديدة من ربيعة ومضر، بحيث أصبح تعداد جيشه حوالي عشرة آلاف مقاتل. وهكذا اجتمعت قوى خالد مع قوى المثنى، بحيث بلغ التعداد الاجماعي للمغيرين على السواد ثمانية عشر ألف رجل. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص347).

في البدء هاجم هذا الجيش ثلاث قرى فارسية في السواد، وأجبروها على دفع الجزية. (نفس المصدر السابق، ص 343). كانت الحيرة، مدينة العرب المتنصرة المتحالفة مع الفرس، الهدف التالي، حيث تم محاصرتها، حتى وافقت على دفع الجزية. (قارن: الدينوري، ص 117 ، الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 344 ، البلاذري، فتوح البلدان، ص242). بعد حصار الحيرة حدثت عدة مناوشات صغيرة مع مجموعات من جنود الفرس. أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم عالج في «كتاب الخراج» «الفتوحات الأولى» لخالد

بن الوليد على الجبهة الشرقية من ناحية السياسة المالية للفتوحات في هذه الفترة. وتوصّل في عرضه المكثف والمفيد إلى أن اهتمام المسلمين في هذه الفترة، تحت قيادة خالد بن الوليد، كان منحصراً أساساً في الإغارة للسبي وأخذ الأموال، ثم متابعة السير لذات الغرض. (قارن: كتاب الخراج، ص 82 ومايليها). هذه قضية تسلم بها المصادر تسليماً واضحاً تماماً. لقد انضمت في البدء جموع القبائل المسلمة إلى حملات الغزو الشيبانية، دون أن يحدث فيها أي تحويل أو تعديل على الإطلاق.

بعد هذه الانتصارات الأولى للعرب المسلمين في السواد، بدأت المدائن تشعر بالخطر القادم عليها، وبدأت تحاول اتخاذ التدابير الأولى لمواجهة هذا الخطر. ولكن لم ينجم عن هذا إلا اجراء بسيط تمثل بإرسال أعداد قليلة جداً من العسكر إلى السواد لمقاتلة الداخلين. لكن المسلمين تمكنوا، دون عناء كبير، من هزيمتهم في موقعتي المَزَار والوَلَجَة في صفر من السنة الثانية عشر للهجرة (633م). بعد هذا مباشرة قام خالد بن الوليد بمهاجمة المدينة الكبرى الثانية في السواد، أمغشيا، حيث كان أهلها قد سبق وهجروها قبل وصول المسلمين إليها. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 351 ، 358). من جراء هذه الانتصارات الواضحة، سارع الكثير من دهاقنة الفرس، وعرضوا على خالد والمثنى دفع الجزية طوعاً، الأمر الذي قبله هذان القائدان دون أي تردد. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 368 ، 375 ، 374).

حتى وفاة أبي بكر جرت في السواد إغارات ومناوشات عديدة بين المسلمين وبين عرب الفرس بالدرجة الأولى. لكن هؤلاء كانوا عاجزين عن وقف حملات العرب المسلمين، كما كان عليه الحال مثلاً في موقعة عين التمر. (قارن: الدينوري، ص 117 ، الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 376). خلال هذه الفترة كانت كتائب المسلمين تتجول في أراضي السواد، مغيرة على هذه القرية أو تلك. ولم تحدث في هذه الفترة إلا اصطدامات محدودة النطاق مع قوى العرب المتنصرة الموالية للفرس والقاطنة في السواد. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 380). يُخبر الدينوري، أنه في الفترة مابين رحيل خالد بن الوليد إلى الشام وحتى وفاة أبي بكر الصديق، بقي بنو شيبان وبطون بكر بن وائل يجولون السواد، مغيرين طلباً للغنيمة والسبي من قرى الفرس. (قارن: الدينوري، ص118). ويحدثنا الطبري أنه طوال فترة خلافة أبي بكر كان الفرس عاجزين عن أن يقوموا بأية محاولة لمواجهة العرب المسلمين في السواد، وأن هؤلاء كانوا يقومون بالإغارة بحرية كاملة ودون مواجهة أية عوائق أو مقاومة. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص414).

إلا أن هذه الوضعية قد تغيرت تغيراً جدياً وشهدت انعطافة جذرية مع تسلم عمر بن الخطاب للخلافة في السنة الثالثة عشر للهجرة (634م). كانت الحلقة المفتاحية التي مكنت التطورات الجوهرية اللاحقة هي رفع الحظر الذي فرضه أبو بكر على قبائل الرِدة. لقد فتح عمر بسماحه لقبائل الرِدة في المشاركة في حملات الغزو آفاق جديدة لعملية التوسع القائمة في أراضي دولتي الروم والفرس. (هنا تجدر الإشارة إلى أن إصرار أبو بكر على منع قبائل الرِدة من المشاركة في الغزوات على الشام والسواد كان جزء لايتجزأ من فهمه لهذه الغزوات ذاتها. كان أبو بكر ينظر لهذه على أنها جزاء للقبائل المسلمة المخلصة ومصدر رزق لها. وهو كان قد ارسل الناس، لاليستقروا، وإنما ليغيروا ويغنموا ويرجعوا. لهذا لم تكن هناك من وجهة نظره ضرورة ملحة للإكثار من عدد القبائل المشاركة في الغزو والغنائم). لقد أدخل عمر تعديلات جدية في سياسة أبي بكر التوسعية الخارجية، الأمر الذي أسفر في وقت قصير جداً عن تغيير طابع هذه الحملات الخارجية تغييراً كلياً.

ماكاد عمر يتسلم الخلافة، حتى قام بعزل خالد بن الوليد عن قيادة جيوش المسلمين في الشام، وعين بدلاً عنه أبو عبيدة عامر بن الجراح. وصلت هذه الأخبار مسامع المسلمين بعد اجنادين، وهم في طريقهم إلى الياقوصة، ملاحقين فلول جيش الروم المهزوم. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 434 ، البلاذري، فتوح البلدان، ص 114). لقد كان هذا الإجراء ذا دلالة سياسة عميقة: لقد رأينا مسبقاً النزاع بين خالد وبين أبي بكر، لأن خالد كان يستقل بأعماله ويتجاوز الخليفة. وجاء عزل خالد عن القيادة في الشام كمحاولة جدية أولى لعمر لكي ينهي طابع المحلية السائد في عمليات الغزو ولكي يمركز القرار والقيادة الفعلية في يد الخليفة، أي في يد المركز السياسي. وكما تشير روايات المصادر، فقد اتسم الحدثان الكبيران اللذان أعقبا بصورة مباشرة تسلم عمر للخلافة، أي فتح دمشق سنة 14 هـ (635م) ومعركة اليرموك في السنة الخامسة عشر للهجرة (636م)، بالتنسيق المتواصل والكامل بين عمر بن الخطاب وقائد الجيوش الشامية أبي عبيدة عامر بن الجراح. أما خالد بن الوليد فكان آخر دورٍ قيادي له في فتح دمشق، لأن أبا عبيدة لم يشع نبأ عزله حتى الانتهاء من فتح هذه المدينة. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، 345 ، البلاذري، فتوح البلدان، ص 115).

شكلت معركة اليرموك انعطافة عسكرية كبرى على الجبهة الشامية، لأنها حطمت جيش الروم كجيش دولةٍ منظمٍ تحطيماً كاملاً، وشتت شمله تماماً. لقد أنهى هذا الانتصار العسكري الهائل كل مقاومة مركزية جدية لحركة الجيوش المسلمة في الأراضي البيزنطية،

هذه الحركة التي لم تعد تهدف الآن إلى فرض الجزية على هذه القرية أو تلك، أو انتزاع غنيمة من هذه المدينة أو تلك. عقب اليرموك تحولت تحركات جيوش المسلمين في الشام إلى حركة واسعة النطاق، منظمة، تهدف للسيطرة على هذه البلاد كاملة وإخضاعها. من خلال هذه التطورات الجدية حدث الانتقال من غزو الإغارة إلى غزو الفتح. فبعد أجنادين، ولكن بصورة أكثر تنسيقاً ووعياً بعد اليرموك، أنهى المسلمون الطابع المتجول لتحركاتهم وحملاتهم في الشام، وأخذوا يقيمون معسكر ثابت لهم في كل مدينة مفتوحة. (قارن: الطبري (2) الجزء الثالث، ص 437). بعد هزيمة الروم النكراء في دمشق واليرموك، وبعد هروب هرقل إلى القسطنطينية، أصبحت مسألة فتح البلاد الشامية كاملة مسألة وقت لاغير. فلقد غدت هذه البلاد بلا دولة ولاحاكم، وبذلك لم تعد قادرة على تعبئة أية مقاومة مركزية مضادة لفتوحات المسلمين. وكانت فتوح حمص وقِنّسْرين في السنة الخامسة عشرة للهجرة (636/637م)، بداية سلسلة طويلة في عملية فتح مدن الدولة البيزنطية. (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 159 ومايليها. هنا تجدر الإشارة إلى أن العديد من روايات البلاذري تؤرخ فتوح حمص وقنسرين إلى ماقبل معركة اليرموك، الأمر الذي يفتقد إلى الواقعية التاريخية ويخرق بصورة فاضحة التسلسل التاريخي الممكن لتطور الأحداث).

شهدت الجبهة الفارسية هذا التطور الجذري في حملات المسلمين ولكن مع بعض التأخر الزمني. مما لاشك فيه أن الخليفة الراشدي الثاني، عمر بن الخطاب، كان أكثر وأول الصحابة الذين استوعبوا العلاقة العضوية المباشرة بين إمكانية توحيد جميع القبائل العربية وانهاء التصدعات الموجودة بينها وبين التنظيم الواسع للحملات والغزو في الأراضي الفارسية والرومية. ففي الخطبة الافتتاحية التي ألقاها عمر عقب مبايعته، أشار الخليفة إلى حالة العرب الهوجاء، وإلى حاجتهم إلى من يقودهم إلى السبيل المستقيم، وأقسم برب الكعبة أنه سيكون هذا القائد. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 433). لهذا فقد كان أولُ إجراء سياسي اتخذه عمر، رفع هذا الفاصل المفرق بين العرب المخلصة والعرب المرتدة، ودعوة جميع القبائل للغزو ضد الروم والفرس. لقد نَهَجَ عمر منذ البدء، وباتساق شديد محكم، سياسة المطابقة بين العروبة والإسلام. وعلى مايبدو فقد جاء في هذا السياق الإجراء الذي ينسب إليه بطرد اليهود والنصارى من شبه جزيرة العرب وإجلاء كل غير مسلم عنها. ويُقال أنه إنما أراد بذلك تنفيذ قول الرسول أنه لايجتمع في جزيرة العرب دينان. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 2161).

على خلاف سياسة أبي بكر، أعطى عمر الغزو على فارس الأولوية في سياسته، وركز بالدرجة الأولى على تعبئة العرب في هذا الاتجاه. يخبرنا ابن الطقطقي أن المثنى بن حارثة الشيباني قد لعب هنا أيضاً دوراً بارزاً، حين اتصل بعمر، وشرح له حالة الفرس التي كانت تتسم بالانحلال والضعف، وشجعه على إرسال المسلمين لتكثيف حملاتهم على أراضي السواد. (قارن: ابن الطقطقى، ص 95). في أعقاب ذلك اتخذ عمر قراراً واعياً تماماً بدعوة القبائل لغزو فارس. (قارن: الدينوري، ص 118). تذكر الكثير من الروايات أن عمر، سوية مع المثنى بن حارثة الشيباني، وفي ذات اليوم الذي تمت فيه مبايعته، قام في الناس، وأخذ يشجعهم ويحمسهم على الخروج لقتال أهل فارس، وقد كان هذا التشديد في التحميس والتشجيع ضرورياً، لأن العرب كانت تهاب الفرس وتخاف الخروج لقتالهم. (قارن: ابن الطقطقى، ص 94 ، البلاذري، فتوح البلدان، ص 253). هنا قام المثنى خطيباً في القبائل المتواجدة في المدينة، وحدثها عن أنه وقومه يغزون الفرس منذ سنوات، وهؤلاء لاملك لهم، وعاجزون عن الرد والقتال، وحدّثهم عن أنه وقومه أصبحوا يملكون نصف السواد وتنبأ لهم أن الأمور ستبقى على هذا الحال لقصور حال أهل فارس. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 445). بعد انتهاء المثنى من كلمته، قام عمر يخاطب الناس قائلاً لهم، أن الحجاز ليس بأرض لهم، وهي لاتصلح لهم إلّا للنجع، ووعدهم بكثرة غنائم أهل كسرى وحضهم على السير إلى الخير وترك شظف العيش وراءهم. (قارن: نفس المصدر السابق). وتذكر هذه الروايات أن عمر والمثنى بقيا ثلاثة أيام متواصلة يحضون فيها القبائل في المدينة على السير لمحاربة أهل كسرى. ولم تسفر جميع هذه المحاولات إلّا عن تعبئة ألف مقاتل فقط، أعلنوا عن استعدادهم للسير مع المثنى والقتال معه. (قارن: الدينوري، ص118 ، الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 445). ولم تتكون هذه الألف إلا من بضعة بطون من قبائل المدينة، حيث شكّل كل بطن كتيبة بقيت كاملاً تحت قيادة زعمائها الخاصين. حاول الكثير من الصحابة إقناع عمر بضرورة تولية أمير من المهاجرين أو من الأنصار على هؤلاء الألف، لكن عمر رفض ذلك رفضاً قاطعاً، مبرّراً موقفه هذا بأن هذه المقاتلة قد أثبتت باستعدادها للسير مع المثنى جرأة عالية وإخلاصاً شديداً، بحيث أنهم جعلوا بسلوكهم هذا توليةً كهذه أمراً فائضاً لاضرورة له. (قارن: الدينوري، ص 118 ، الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 445).

بعد الانتهاء من دعوة قبائل المدينة، توجه عمر إلى قبائل الرِدة وأعلن فيها قراره بدعوتها للمشاركة في غزو أرض كسرى. وقد كان صدى هذه الدعوة عند قبائل الرِدة من نوع آخر تماماً قياساً بقبائل المدينة. فلقد تلقفت هذه القبائل دعوة عمر هذه تلقف

المنتظر، وسارعت بإرسال جموعها إليه، لتلبية هذا النداء الذي طال ترقبها له. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 448). وإذا كان أبو بكر غير قادر على أن يفرض على القبائل وجهة سيرها، فقد غدا ذلك ممكناً عند عمر وإن لم يكن سهلاً. فعلى سبيل المثال التفت بطون بجيلة حول أميرها جرير بن عبد الله وأتوا إلى عمر في المدينة لأنهم كانوا قد سمعوا بانتصارات اليرموك وأرادوا الالتحاق بجيوش المسلمين في الشام. لكن عمر أعلن رفضه لخطتهم هذه وفاوضهم مفاوضة طويلة ومعقدة على أن يسيروا إلى بلاد فارس. وبعد نقاشات طويلة قبلت بجيلة بالتوجه إلى الجهة التي يريدها الخليفة، مقابل وعده لها بأن يُعطيها ويسامحها بُربع الخمس الواجب عليها دفعه للمدينة من غنائمها. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 460). وهكذا رُفع الحاجز بين المدينة وبين قبائل الردة. وأخذت هذه تتدفق بتسارع مذهل على المدينة، طالبةً الاشتراك في الغزوات. ومنذ هذا الحين لم تعد هناك أية مشكلة أمام الخليفة في حشد وتعبئة مايشاء لدعم الحملات العسكرية الخارجية.

قام المثنى، سوية مع أبو عبيدة عامر بن الجراح، بقيادة حملات المسلمين على السواد التي كانت في طابعها متابعة تامة لإغارات الشيبانيين الناجحة منذ عدة سنوات. وأدى ازدياد عدد القبائل المشاركة إلى توسيع رقعة هذه الإغارات. حاول الفرس أن يواجهوا هذا التدخل، وأرسلوا مجموعة صغيرة لمواجهة المسلمين. هذا كان الصدام الجدي الأول بين جيوش المسلمين وجنود الفرس، لكنه كان عابراً، وانتهى بهزيمة الفرس. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 448). لاحقتْ جيوش المسلمين فلول الفرس حتى السقّاطية، واصطدمت معهم هنا مرة ثانية، وتمكنت من هزيمتهم مرة أخرى دون عناء كبير. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 450).

رفعت هذه الانتصارات الحالة المعنوية لجيوش المسلمين، وحفزتهم على تكثيف حملاتهم في السواد. ونجم عن هذا حملة واسعة من الإغارات على الكثير من قرى السواد بقصد السبي والغنيمة. بقيت هذه الحملات أسيرة شكل الإغارة التقليدي، حيث كان الهدف الأساسي الغنيمة، ثم متابعة السير لتكرار الإغارة على قرية أخرى وهكذا. هنا، في هذه الحملات، تم لأول مرة استرقاق فلاحي السواد وتعوزيعهم كجزء من الغنيمة على المقاتلين. في ظل هذه الظروف اضطر الكثير من دهاقنة السواد إلى المبادرة إلى المسلمين وعرض دفع الجزية عليهم مقابلة عدم الإغارة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 451).

جراء هذا الانتشار الواسع لإغارات جيوش المسلمين على قرى السواد بدأت الأسرة الساسانية تستوعب مقدار الخطر الحقيقي الذي يهددها، وأخذت تقوم باتخاذ الإجراءات

الأولى لمواجهته. وهكذا هيّؤوا جيشاً وأرسلوه إلى السواد. اصطدم هذا الجيش مع جيش المسلمين في معركة الجسر، في شعبان أو رمضان من السنة الثالثة عشر للهجرة (634م)، التي انتهت بهزيمة شنعاء لجيش المسلمين، الذي كان معتاداً على الإغارة على القرى، ولم يكن مهيئاً لصدام واسع جبهوي مع جيش فارسي. (قارن: الدينوري، ص118). ووفق روايات الطبري فقد مات أو غَرِقَ في معركة الجسر أربعة آلاف من المسلمين، وهرب ألفان، ونجا حوالي ثلاثة آلاف رجل. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 454 ، 458).

حين وصل نبأ هزيمة المسلمين في الجسر إلى عمر، قام الخليفة بتكثيف حملاته التعبوية بين قبائل الردة، وأرسل رسله إليها يدعوها للسير نحو فارس لغزوها. وقد استجابت الألوف المؤلفة منها لهذه الدعوة وسارت إلى المدينة معلنة عزمها على القتال والغزو. ومجدداً كان على عمر أن يتفاوض بحدة وشدة مع هذه القبائل لاقناعها بضرورة السير نحو فارس، لأن معظمها كان يبغي الالتحاق بجيوش المسلمين في بلاد الشام. فقد قام عمر مثلاً في سبعمئة مقاتل من الأزد، كانوا مصرين على السير نحو الشام، وخطب فيهم داعياً لهم لأن يتركوا الشام التي أضعفها الله في القوة والعدد، وأن يتوجهوا إلى بلاد كسرى التي تجمع كل فنون الحياة، عسى الله أن يجعل لهم نصيباً فيها كي يعيشوا ويتنعموا كسائر الناس. (قارن: الطبري (2) الجزء الثالث، ص 463) بعد هذه الخطبة أعلن الأزديون موافقتهم على الالتحاق بكتائب المثنى بن حارثة الشيباني.

جراء هذه التقوية الجدية لجيوش المسلمين في السواد بوصول هذه الرافدة الكبيرة إليهم، وبحكم استمرار الصراعات الداخلية على العرش ضمن الأسرة الحاكمة الساسانية، (قارن: الدينوري، ص 119 ، الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 464 ، 477)، تمكن المسلمون من إعادة تكثيف غاراتهم على قرى السواد. كانت هذه الحملة الواسعة الثانية، شملتْ جميع الجنوب العراقي، وامتدت حتى تكريت، وجلبت للمسلمين غنائم وسبي طائلين لم يَحْظَ بمثلها مسلم مقاتل من قبل. (قارن: الدينوري، ص 120 ، الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 464 ومايليها). بقيت قيادة هذه الحملة محصورة كاملاً بيد المثنى بن حارثة، بعد أن غادر خالد بن الوليد السوادَ إلى الشام، وبقيت هذه الحملة، في قلبها وقالبها، رهينة الشكل التقليدي لغارات البدو على الحضر. كانت المحلية والعفوية السمة الطابعة لهذه الموجة الثانية من الإغارات، وكان الهدفُ الوحيد الحصول على أكثر ما يمكن من الغنائم، ثم المتابعة في السير لذات الغرض. (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 161). وكان الوعي السائد عند هذه المقاتلة وعي تكثيفِ الهجوم للاستفادة القصوى من هذا الظرف الملائم، حيث لامقاومة جدية تذكر، وانتهازِ هذه الفرصة الكبرى للإكثار من الاغتنام. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 253).

كان من نتيجة هذه الموجة الثانية من الغارات على سائر السواد صحوةُ حكام الفرس، وتنبههم لخطورة الموقف، وإدراكهم أن الأمور قد وصلت إلى مرحلة لابد فيها من الإعداد المنظم لمقاومة هذا الانتشار العربي. وهكذا تم مؤقتاً طوي النزاعات على العرش، وأقر جميع المتنازعون بسلطة الشاب يزدجرد، الذي كان عمره آنذاك أحداً وعشرين عاماً، وقام هذا الكسرى الجديد بتعيين رستم كقائد لجيشه وكلفه بأمر العرب في الجنوب. (قارن: الدينوري، ص 125 ، الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 448 ، 478). وهكذا وفرت الكسروية الشروط الأولى اللازمة للبدء بمواجهة التطورات في جنوب الإمبراطورية. جسّد الاجماع على يزدجرد تطوراً جدياً لدى الجانب الفارسي، هذا التطور الذي ولّد بدوره **انعطافة نوعية في** حال القتال على الجبهة الفارسية. كان البدءُ بالانتقال إلى عمليةٍ منظمة واسعة لفتح العراق فتحاً شاملاً وطرد الحكام الفرس منه محتوى هذه الانعطافة لدى الجانب العربي.

أدى انهاء حالة التمزق الداخلية عند الفرس، ووجودُ ملك جديد واحد للبلاد، وتعيين رستم كقائد لجيش الدولة الفارسية، إلى تحسين الحالة المعنوية للدهاقنة والأهالي في السواد، الذين بدؤوا إثر ذلك بتنظيم عمليات المقاومة ضد جيوش المسلمين. وهكذا امتنع الدهاقنة عن دفع الجزية للمسلمين، وفضوا بذلك العقود التي عقودها معهم بهذا الصدد، صلحاً أو عنوة. وقام الدهاقنة، بمساعدة ما تبقى لديهم من جنود ومقاتلة بتنظيم انتفاضة فلاحية واسعة، تم دعمها مادياً ومعنوياً من قبل المدائن. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 448 ، 478). في نفس الوقت اتخذت في المدائن الاجراءات الأولى لتنظيم جيش نظامي موحد تحت قيادة رستم بغية مواجهة جيوش المسلمين مواجهة شاملة. (قارن: الدينوري، ص 125 ، الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 478 ، 503). أتت هذه التطورات مفاجئة إلى المسلمين، وارتبكت كتائب المثنى بن حارثة ارتباكاً شديداً، لأنها ماكانت تحسب للقاء من هذا النوع مع الفرس. وهكذا سارع القائد الوحيد لغارات المسلمين على السواد، المثنى، بإرسال كتاب مستعجل إلى الخليفة، يخبره فيه عن هذه التطورات الجديدة ويطلب فيه النُصح والرأي.

منذ بدايات الإغارة على السواد وحتى هذه اللحظة من التواجد العربي الإسلامي فيه كانت مسألة تسيير وتنظيم التحركات في جنوب العراق مسألة محلية كاملة، واقعة على عاتق المثنى وحده. ولم يقم الخليفة بالتدخل في هذا الأمر على الإطلاق، لأنه كان منصرفاً كاملاً لترتيب العلاقات بين المدينة وبين قبائل الردة، ومشتغلاً بشؤون حشدها وتعبئتها للغزو على فارس. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 253). لكن التطورات الأخيرة على الجبهة الشرقية غيرت من هذا الوضع تغيراً جذرياً.

على الرغم من أن عمر كان يقدر خطر الاصطدام مع رستم وجيشه حق قدره، وكان يعي مقدار الخطورة في ذلك وعياً كاملاً، إلا أنه قرر عدم التراجع، مقتنعاً بأن الموارد البشرية الهائلة التي فتحها بتطبيع العلاقات مع قبائل الردة، وكذلك الموارد المادية الجيدة التي كان يمكن الاستفادة منها من فتوحات الشام، كافية لتكوين قاعدة متينة لمواجهة التحدي الفارسي. لهذا فقد التفت الآن التفاتاً كاملاً للجبهة الشرقية وأخذ زمام المسؤولية والمبادرة والقيادة كاملاً بين يديه. بعد مشاورات طويلة مع كبار الصحابة اتخذ عمر قراراً بمركزة جميع القوات المسلمة العاملة في السواد وأمرها بالاجتماع في مكان حدودي قريب بين فارس وبلاد العرب. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 255 ، المسعودي، الجزء الرابع، ص 201). بالإضافة إلى ذلك، قام الخليفة بتكثيف سياسته التعبوية بين قبائل الرِدة، وأخذ يجمع كل رجلٍ قادر على القتال ليرسله إلى جيوش المسلمين في السواد. وكذلك أمر عمر جميع القبائل التي كانت تُغير مع خالد في السواد، ثم ذهبت معه إلى الشام وقاتلت في اليرموك، بالعودة إلى العراق والالتحاق بجيوش المسلمين هناك. وأخيراً عيّن عمر سعد بن أبي وقاص قائداً على هذه الجيوش. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 378 ، 480 ، 490 ، الدينوري، ص 125).

كانت محصلة جملة هذه التدابير تشكيل جيش بلغ تعداده ستة وثلاثين ألف مقاتل. (قارن: الدينوري، ص 125 ، الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 386 . تجدر الإشارة إلى أن مشاكل عمر مع القبائل بصدد عدم رغبتها في السير نحو بلاد كسرى، بقيت قائمته حتى هذا الزمان. وتحدثنا روايات الطبري أن القبائل كانت تفاوض حتى ترغم عمر على القبول بحلول وسطى، حيث يوافق على تنصيف القبائل: نصف السير نحو الشام، والنصف الآخر نحو العراق. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 484 ، 487).

تجدر الملاحظة إلى أن عمر وسعد، بتنظيمهما لهذا الجيش، قاما بوضع الأشكال التنظيمية الأساسية لجيوش المسلمين في هذه المرحلة كاملاً، هذه الأشكال التي ستغدو عما قريب الأساس التنظيمي لديوان عمر. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 488). تعكس العديد من روايات المصادر الأجواء العصيبة والمتوترة التي كانت سائدة في صفوف جيش المسلمين على الجبهة الفارسية. وساهمت تحدّية وخطورة الموقف على بلورة وعي جديد عند المقاتلة. فلقد غدا واضحاً للجميع أن «الأنفال» الآن ليست هذه القرية أو تلك، أو عقد الجزية على هذا الدهقان أو ذاك، وإنما فارس بأكملها، وأن المعادلة الآن هي إما الخسران الكامل أو الربح الكامل. بهذا الوعي، وبما ارتبط به من تحضيرات عسكرية عند الطرفين، انتهت السنة الخامسة عشرة للهجرة (636م).

في بداية السنة السادسة عشرة للهجرة (637م) وقعت معركة القادسية التي تمكن فيها المسلمون من هزيمة الجيش الفارسي بقيادة رستم هزيمة نكراء. وكانت هذه الهزيمة النقطة العلام في بداية عملية الفتح الحقيقي لبلاد كسرى على يد القبائل العربية المسلمة. (قارن: الدينوري، ص 126 ومايليها، الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 490 ومايليها، ابن الطقطقى، ص 97 ومايليها، البلاذري، فتوح البلدان، ص 256).

استوت القادسية في أهميتها ودورها مع اليرموك. فهنا أيضاً غدت مسألة إخضاع البلاد، بعد هزيمة رستم، مسألة وقت لاغير. عقب القادسية مباشرة تابع العرب المسلمون ملاحقة فلول الجيش الفارسي، وتمكنوا من ضربها مرة ثانية في بابل. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 620). بعد هذين الانتصارين الكبيرين لم يعد هناك عائق جدي يقف أمام مسيرة الجيش العربي. وهكذا بدأت سلسلة فتوحات المدن الفارسية، مدينة تلو الأخرى. (موجز الكلام في عرض هذه الفتوحات نجده عند اليعقوبي، الجزء الثاني، ص163 ومايليها). وحين فهم الدهاقنة موازين القوى الجديدة، عادوا مجدداً للمبادرة إلى أمراء جنود المسلمين، ليعرضوا عليهم عقود الجزية صلحاً، الأمر الذي كان يحدث دائماً. وكانت فتوح المدائن، حيث كان يزدجرد، التي تمت بسهولة شديدة ودون مقاومة تذكر، التتويج الأكمل لهذه السلسلة الأولى من الفتوحات. (قارن: الدينوري، ص 133 ومايليها، الطبري (2) الجزء الرابع، ص 5 ومايليها، البلاذري، فتوح البلدان، ص 262) .

لقد حاولنا في عرضنا للظروف الملموسة لبدايات الفتوحات العربية الإسلامية، منذ تسلم أبي بكر للخلافة عام 632 م، وحتى القادسية ومحصلاتها المباشرة عام 637/636م، تسليط الأضواء على بعض الجوانب الهامة والجوهرية في التطور السياسي والاجتماعي للكيان السياسي الإسلامي وللمجتمع العربي الإسلامي القبلي. **تجسد المحتوى التاريخي الأساسي لهذه الفترة المصيرية في الانتقال بعملية الغزو من عملية إغارة محلية عفوية إلى عملية فتح ممركزة ومنسقة ومنظمة وواعية، وكذلك في توسيع رقعة الحلف القبلي الإسلامي ليشمل لأول مرة جميع القبائل العربية دون أي استثناء.** فإذا كان أبو بكر، في سنة 632 م، قد أرسل القبائل المدنية المسلمة، التي قامت بقمع حركة الردة، للغزو والإغارة في أراضي الشام كنوع من الجزاء والكسب والارتزاق، وتجنّب إرسالهم لبلاد كسرى خوفاً منها، فإن عمر قد قام بعده بفترة لاتزيد عن خمس سنوات بحشد وتنظيم وتعبئة قبائل الردة نفسها، لا لغزو فارس وحسب، وإنما لفتح مُلكها بأسره. وإذا كانت العرب آنذاك، في سنة 632م، منقسمة على نفسها بين مخلص ومرتد، فإنها الآن، سنة 637/636م، متوحدة مجتمعة من خلال عمليات الفتح. لايجوز فصل هذين الجانبين عن بعضهما. فلولا تطبيع العلاقات بين المدينة وقبائل الردة على يد عمر بن الخطاب، لما كان

بالإمكان موضوعياً تحقيق هذه النقلة الكبيرة. ولولا إقدام عمر على تعميق نهج الغزو ليتجاوز طابع الآنية وليكتسب طابعاً ثابتاً استراتيجياً، لما كان بإمكانه كسب القبائل لصالحه وتحقيق الإجماع بينها تحت راية المدينة وبزعامة قريش.

كان الغزو الوسيلة الواقعية الوحيدة التي يمكن لها إنهاء حالة التوتر والافتراق بين القبائل في مجتمعهم الصحراوي، وذلك عبر توجيه طاقاتها لتحقيق هدف خارجي، تلتقي فيه مصالحها جميعاً. ويبدو أن عمر كان واعياً تماماً لهذه العلاقة الحيوية. لهذا فقد كان قد لجأ أولاً لتغيير سياسة أبي بكر في عزل قبائل الردة، وتوجه إليهم بالدعوة للمشاركة في عملية الغزو الجارية بدونهم منذ زمن. فهو بهذا قد دعاهم إلى أن يأخذوا حصتهم من أموال الآخرين، الأمر الذي ماكان له إلا أن يلاقي الترحيب. وبذلك تمكن الخليفة الثاني من لمّ وجمع القبائل حول المدينة وحول قريش، لا لكي يأخذ الزكاة منها، وإنما ليقودها إلى الاغتنام في أراضي الملوك. وهكذا تبلورت ظروف جديدة جعلت التقاء جميع القبائل العربية على هدف واحد أمراً ضرورياً وممكناً. ساهم هذا الهدف الخارجي في تحويل التناقضات الداخلية بين القبائل إلى تناقضات ثانوية، لضرورة ترجيح تعاونها لإنجاح حملات الغزو المشتركة. ولم تجد القبائل ضيراً في الاعتراف لقريش بالدور الريادي في هذه العملية، لأن هذه الظروف الجديدة أكسبت هذا الدور طابعاً آخرَ تماماً. فالإقرار بسيادة قريش في مجتمع الصحراء المغلق كان يعني الخضوع والولاء لها. وأما سيادة قريش الآن فكانت أمراً لابد منه لتنظيم أكبر عملية غزو خارجي شهدته القبائل العربية في تاريخها.

2 ـ الآلية التاريخية الملموسة لتوسيع واستمرارية الفتوحات الإسلامية الأولى في أراضي الروم والفرس.

خصصنا الفقرة السابقة لتحليل الظروف الملموسة **لبدايات** الفتح العربي الإسلامي. وأما مبحثنا في هذه الفقرة فسيكون محاولةَ الإمساكِ بالآلية التاريخية الملموسة التي سمحت لهذه الفتوحات بالديمومة والتوسع، وذلك من جهة التطور الداخلي الاجتماعي للأمة الإسلامية. لأنه ما إن تبلورت عملية الفتح، حتى أخذتْ بتطوير حركيتها الخاصة وقواها المحركة الذاتية التي وفرت الشروط اللازمة والضرورية لإعادة إنتاج هذه العملية. سنحاول في عرضنا القادم تلخيص العوامل الجوهرية التي كانت مسؤولة عن تعميق وتوسيع الفتوحات العربية الإسلامية في الأراضي البيزنطية والفارسية.

مما لاشك أن العامل الأول كان **توفر الفرصة التاريخية الكبرى التي سمحت للقبائل العربية بالتدخل والتوغل في أراضي المدنيتين المجاورتين دون معيقات كبيرة.** تقدم لنا المصادر دلالات كثيرة ووافية على ذلك. فكثيراً ماكان خالد بن الوليد يخطب في المقاتلة لتحميسهم وتشجيعهم على القتال دون خوف ورهبة. فبعد انتصار الوَلجة قام خالد في الناس خطيباً، يرغبهم في بلاد العجم، ويزهدهم في بلاد العرب، وقال «ألا ترون إلى الطعام كرَفْغ التراب وبالله لو لم يلزمنا الجهاد في الله والدعاء إلى الله عز وجل ولم يكن إلا المعاش لكان الرأي أن نقارع على هذا الريف حتى نكون أولى به ونولّي الجوع والإقلال من تولاه ممن أثّاقل عما أنتم عليه». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص2031). وكانت خطب التحميس والتشجيع قد كثرت جداً أثناء التحضير لمعركة القادسية. هنا قام عاصم بن عمرو، قائد المجرّدة من جيش القادسية، وخطب في الناس:«إن هذه البلاد قد أحلّ الله لكم أهلها وأنتم تنالون منهم منذ ثلاث سنين مالاينالون منكم وأنتم الأعلون والله معكم إن صبرتم وصدقتموهم الضرب والطعن فلكم أموالهم ونساؤهم وأبناؤهم وبلادهم وإن خِرتم وفشلتم والله لكم من ذلك جاد وحافظ لم يبق هذا الجمع منكم باقية مخافة أن تعودوا عليهم بعائدة هلاك اللهَ اللهَ اذكروا الأيام وما منحكم الله فيها أولا ترون أن الأرض وراءَكم بسابس قفار ليس فيها خمرَ ولاوَزر يُعقل إليه ولايمتنع به اجعلوا همكم الآخرة». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2289). أيضاً كلمات قائد الجيش في القادسية، سعد بن أبي وقاص، كانت في هذا الإطار وفي هذا النفس. (قارن: نفس المصدر السابق).

بعد القادسية هرب الفرس يريدون المدائن ثم نهاوند. فسعى وراءَهم المسلمون، والتقوا بجماعة من الفرس في جلولاء، وكانت وقعة جلولاء التي أصاب فيها المسلمون من الفيء والمغانم أفضل مما أصابوا في القادسية. فكتب سعد بما فتح الله على المسلمين، فأجابه عمر أن يقف ولايطلب غير ذلك. لكن سعد عبر في كتابه الجوابي على عدم موافقته على قرار التوقف، موضحاً سهولة التوغل والاغتنام في تلك البلاد. (قارن: نفس المصدر، ص 2360). يحدثنا الطبري لدى سردهِ لفتوحات الشام أن الجزيرة السورية كانت أسهل البلدان أمراً وأيسرها فتحاً، حيث أخذها المسلمون دون خيل وقتال. ويقول أن هذه السهولة كانت «مَهْجَنة» على من فتحها وعلى من أقام فيها من المسلمين. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2507).

كانت كلما تصل أخبار الانتصارات إلى مسامع القبائل في شبه الجزيرة، تزداد هذه حماساً للمشاركة، وتسارع أفواجاً للالتحاق بجيوش المسلمين، الأمر الذي كان بدوره يقوي الجيوش، مما كان يؤدي لانتصارات جديدة، وهكذا. بعد فتوحات سوريا والأردن

وفلسطين، أراد عمرو بن العاص البدء بفتح مصر، وكتب إلى عمر في هذا الموضوع يرغب في فتح مصر: «إن فتحناها كانت قوة للمسلمين وهي من أكثر الأرض أموالاً وأعجزها عن القتال». (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 168). هكذا كان الحال أيضاً بعد وقعة المَذار. فحين هزم عُتبة بن غزوان المازني مرزبان المذار، وقتله وأخذ بزته وفي منطقته الزمرد الياقوت، «أرسل بذلك إلى عمر رضي الله عنه وكتب إليه بالفتح فتباشر الناس بذلك وأكبّوا على الرسول يسألونه عن أمرِ البصرة فقال إن المسلمين يهيلون بها الذهب والفضة هيلاً فَرَغِبَ الناس إليها في الخروج حتى كثروا بها وقوى أمرهم فخرج عتبه بهم إلى فرات البصرة فافتتحها». (قارن: الدينوري، ص 124).

يذكر الواقدي روايات هامة عن صدى انتصارات خالد الأولى في الشام. فبعد أجنادين أرسل خالد بن الوليد كتاباً لأبي بكر يخبره فيه عن هزيمة الروم في أجنادين. قرأ أبو بكر الكتاب على المسلمين، «فتزاحم الناس» ليسمعوا قراءة الكتاب، وشاع الخبر في المدينة، «وتسامع الناس من أهل مكة والحجاز واليمن» بما فتح الله على أيدي المسلمين وما ملكوا من أموال الروم «فتسابقوا في الخروج إلى الشام ورغبوا في الثواب والأجر وأقبل إلى المدينة من أهل مكة وأكابرهم بالخيل والرماح وفي أوائلهم أبو سفيان والغَيْداق بن وائل وأقبلوا يستأذنون أبا بكر في الخروج إلى الشام». (قارن: الواقدي، فتوح الشام، القسم الأول، ص 60). هنا أشار عمر على أبي بكر ألا يرسلهم، لأن هؤلاء الطلقاء أسلموا خوفاً من السيف، والآن يريدون مسابقة الأولين. لكن سادات مكة اعترضوا على كلام عمر، لأن الإيمان يهدم الشرك، ولأنهم صادقون في نيتهم على الجهاد، ولأن جهادهم لايتعارض مع فضل السابقين والأولين. (قارن: نفس المصدر السابق). ويذكر الواقدي إنْ ماهي إلا بضعة أيام حتى جاء جمع من اليمن وعليهم عمرو بن معدي كرب الزبيدي، ثم تلاه مالك بن الأشتر النخعي، وجميعهم يريدون السير نحو الشام للالتحاق بجيوش المسلمين. وهكذا اجتمع لأبي بكر في المدينة حوال تسعة آلاف مقاتل، أرسلهم لخالد في الشام، الذي سار بهم وحقق معهم فتوح دمشق وحمص وما تلا ذلك. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 61).

أما العامل الثاني فكان التنافس بين سادات قريش (سادات الفتح) على فتح المناطق والبلدان التي كانت تغدو بذلك مالهم وفيئهم الذي يهيمنون عليه ويسودونه. فتنظيم الفتوحات كان في البدء واضحاً وبسيطاً، فقائد الجيش الذي يفتح منطقة ما، يصبح واليها والقائم عليها. ومن هنا أصبح الإسراع في الفتح وتوسيعه حافزاً مادياً مباشراً لقادة الجيوش وأمراء الجند.

هكذا كان الحال على سبيل المثال في فتوح مصر. فالروايات التي تخبر عن الظروف

الملموسة لبدء فتح مصر متضاربة في معلوماتها. لكن أكثريتها تشير إشارة واضحة إلى أن عمرو بن العاص قد شق طريقه من فلسطين إلى مصر بقرار فردي خاص دون استشارة الخليفة. وهكذا بادر عمرو لوحده مع فرقته التي كان عددها حوالي ثلاثة آلاف وخمسمئة إلى أربعة آلاف مقاتل، بالبدء بفتح مصر والسير نحوها، على حسابه الخاص، الأمر الذي أثار غضب عمر. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان ص 212 ، الأموي، ص 37).

تحدّث الروايات أن عمر كان يكره غزو فارس من قبل البحرين، وكان يخاف أن يركب المسلمون البحر، وأنه كان كثيراً مايردد أنه ليود أن يكون بين المسلمين وبين فارس «جبل من نار»، حتى لايتمكن طرف من الوصول إلى الآخر. وقد منع عمر العلاء بن الحضرمي، عامله على البحرين، الغزو من البحر. لكن العلاء أراد منافسة سعد بن أبي وقاص، فعصا عمر، وخالف قراره، وندب أهل البحرين إلى فارس بحراً، لكنه لم يوفق في فتحه هذا تماماً. فغضب عمر غضباً شديداً لهذه الفعلة، وكتب إليه بعزله وألحقه «بأبغض الأشياء عليه» كما يقول الطبري، أي بأمرة سعد بن أبي وقاص، فخرج الحضرمي بمن معه إلى سعد. لكن عمر لم يشأ أن يترك المسلمين الذين ندبهم العلاء لوحدهم في أرض فارس، وكتب إلى عُقبة بن غزوان أن يسير مع رجاله البالغ عددهم اثني عشر رجلاً إلى فارس ليناصر من فيها من المسلمين، وهكذا بدأت فتوح أرض فارس. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2546 ومايليها).

يخبرنا اليعقوبي أن عمرو بن العاص كان يتابع فتوحاته في أرض مصر لوحده ووفق حساباته وتقديراته الشخصية. وهكذا فتح برقة وطرابلس. ثم كاتب بعد ذلك عمر يستأذنه في غزو باقي افريقية، فكتب إليه عمر «أنها مفرّقه ولايغزوها أحد مابقيت». (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 179). وتشير روايات الطبري إلى أن عبد الله بن عامر، عامل عثمان على البصرة، قد خطط لوحده لمتابعة الفتوح في بلاد الفرس، وأنه كان يرى في هذا توسيعاً خاصاً لولايته، ولاية البصرة، لأن كل ماكان يفتحه هو، كان يُلحق إدارياً بالبصرة. وهكذا تم فتح خراسان وسجستان على يديه. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2844 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 192). لم تكن هذه إلا بضعة أمثلة، غايتنا من سردها توضيح هذا الجانب الهام في توسيع آلية الفتح، وهو جانب التنافس لتوسيع الأراضي، وبالتالي مناطق الهيمنة الشخصية لأمراء الفتوحات وساداتها.

لكن العامل الأكثر أهمية وجوهرية كان عامل التنافس بين القبائل نفسها على الاستفراد بالمناطق المفتوحة. لقد غدت الفتوحات ميداناً واسعاً أمام القبائل لكي تكسب بسيوفها أراض جديدة خصبة تستوطنها وتجعلها فيئاً خاصاً بها، تعيش من خراجها

وجزائها، ولاتشاطر في هذا غيرها من القبائل. جلب الانتقال من الإغارة إلى الفتح تعارضاً جدياً بين الأعراف القبلية الناظمة لفعل الغزو وبين ضرورة التنسيق والتنظيم المركزي للفتوحات. كانت الأعراف القبلية تنص على أن الأرض تصبح فيئاً لمن يفتحها بسيفه وخيله. لكن توسيع عمليات الفتح كان يتطلب في نفس الوقت حشد المزيد من القبائل في شبه الجزيرة وإرسالها كروافد إلى المناطق المفتوحة. وهكذا كان على وحدات قبلية مختلفة، ساهمت بأقساط مختلفة في فتوح البلدان والمناطق، أن تتقاسم الأرض والفيء وأن تتجاور في السكن والاستيطان. هذه الحالة كانت تدفع بالوحدات القبلية لمتابعة السير والاستيلاء على مناطق جديدة، حتى تنتهي حالة التجاور هذه مع ما تفرضه من مقاسمة الفيء. وهكذا يغدو واضحاً على سبيل المثال لماذا قررتْ القبائل التي فتحت فلسطين تحت أُمرة عمرو بن العاص أن تتابع سيرها لمصر لتفتحها، بعد أن أخذت جموع جديدة من قبائل شبه الجزيرة تصل إلى فلسطين لتستقر فيها. ولم يلجأ عمرو بن العاص للاستنجاد بالخليفة وطلب العون والإمداد منه إلا بعد أن توضح له قلة عدد الرجال الذين أراد بهم السيطرة على هذه البلاد الجديدة. (قارن: الأموي، ص 37 ومايليها).

هناك ظرف آخر عكس بوضوح شديد دور وأهمية هذا العامل الثالث في توسيع الفتوحات. تذكر روايات الطبري المعلومات التالية حول تعديل عمر لفتوح أهل الكوفة. والبصرة في السنة الثانية والعشرين للهجرة. «كتب عمر بن سراقه وهو يومئذ على البصرة إلى عمر بن الخطاب يذكر له كثرة أهل البصرة وعجز خراجهم عنهم ويسأله أن يزيدهم أحد الماهين أو ماسَبَذان وبلغ ذلك أهل الكوفة فقالوا لعمار اكتب لنا إلى عمر أنَّ دامَهُرمُز وايذَج لنا دونهم لم يعينونا عليها بشيء ولم يلحقوا بنا حتى افتتحناها فقال عمار مالي ولما ها هنا فقال له عُطارد فمن علام تدع فيئنا أيها العبد الأجدع فقال لقد سبت أحبّ أذني إليّ ولم يكتب في ذلك فابغضوه ولما أبى أهل الكوفة إلا الخصومة فيهما لأهل البصرة شهد لهم أقوام على أبي موسى أنه كان آمن أهل دامهرمز وايذج وأنّ أهل الكوفة والنعمان راسلوهم وهم في أمان فأجاز لهم عمر ذلك وأجراها لأهل البصرة بشهادة الشهود. وادعى أهل البصرة في اصبهان قرياتٍ افتتحها أبو موسى دون جيّ أيام أمدهم بهم عمر إلى عبد الله بن عبد الله بن عتبان فقال أهل الكوفة أتيتمونا مدداً وقد افتتحنا البلاد فآسيناكم في المغانم والذمة ذمتنا والأرض أرضنا فقال عمر صدقوا ثم أن أهل الأيام وأهل القادسية من أهل البصرة أخذوا في أمر آخر حتى قالوا فليعطونا نصيبنا مما نحن شركاؤهم فيه من سوادهم وحواشيه فقال لهم عمر أترضون بماه وقال لأهل الكوفة أترضون أن نعطيهم من ذلك أحد الماهين فقالوا مارأيت أنه ينبغي فاعمل به فأعطاهم ماه دينار بنصيبهم لمن كان

شهد الأيام والقادسية منهم إلى سواد البصرة ومِهْرجا نْقَذَق وكان ذلك لمن شهد الأيام والقادسية من أهل البصرة» (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2672 . أهل الأيام هم القبائل التي بدأت الغزو في السواد وكانت تغير عليه حتى معركة القادسية). توضح رواية الطبري هذه المكانة الكبرى لمسألة الملكية والفيء في سلوكيات القبائل ومواقفها. لقد نشأ عن توالي دفعات الهجرة من شبه الجزيرة نوعٌ من الأزمة السكانية في البصرة، حيث كفت مواردها عن إعالة ساكنيها. وموارد البصرة هي فيء الأراضي التي فتحتها القبائل القاطنة في البصرة. لذلك كان عمر مضطراً لإعادة ترتيب الفيء بحيث يزيل هذا الفارق بين سكان البصرة ومردود فتوحاتها. وهنا كان لبّ الإشكال. لأن إعادة التوزيع هذه كانت تعني تدخلاً في «ملكيات» القبائل واضطراراً لها على التخلي عن حقوقها ونصيبها وفق الأعراف السائدة. وكان السبيل الوحيد الماثل أمام عمر مبادلة الأراضي بين أهل الكوفة والبصرة، بحيث يرضى الجميع وبحيث تُحل أزمة سكان البصرة.

تجدر الإشارة أن لهذه الوضعية التي نشأت في أواخر خلافة عمر قصتها المرتبطة مباشرة بتاريخ نشوء هاتين المدينتين الإسلاميتين. فلقد كانت الكوفة قد تأسست بالدرجة الأولى على يد القبائل التي خاضت معركة القادسية (أهل القادسية). وبعد تأسيسها غدت الكوفة مركزاً أساسياً لهجرة القبائل اليمنية والقبائل التي كانت تعيش في شمال شبه الجزيرة. في هذه الفترة الزمنية كانت الكوفة أيضاً المركز الأساسي والقاعدة الأولى للفتوحات في بلاد فارس وفي الجزيرة السورية. وقد رأينا كيف أن هذه الفتوحات كانت سهلة ويسيرة على أصحابها. وهكذا غدت قبائل الكوفة في وقت قصير نسبياً صاحبة أراضٍ واسعة ومال وفير وفيء كبير. على خلاف ذلك، فقد قام بضعة مئات من المقاتلة بتأسيس البصرة قبل عدة سنوات من تأسيس الكوفة. وأتت جموع هذه المقاتلة من القبائل العربية التي كانت تعيش في شرق شبه الجزيرة. لكن البصرة لم تلعب في السنوات الأولى للفتوحات دوراً يذكر فيها، ولم تكن ذات منزلة استراتيجية في هذه العملية. لهذا فقد كانت فتوحات أهل البصرة قليلة، كقلة أهلها، وبالتالي كان فيئها قليلاً وهزيلاً أيضاً.

لكن هذه الحالة تغيرت تغيراً جذرياً في السنوات الأولى من خلافة عمر، في أعقاب تعديل سياسة أبي بكر، وتطبيع العلاقات بين المدينة وقبائل الرِدة، وتركيز عمر على محاربة الفرس والسواد. في هذه الفترة أخذت جموع القبائل تنزح من منازلها، لتسكن البصرة، وتجعلها موطنها الجديد. وهكذا أخذ سكان البصرة يتزايدون بسرعة مذهلة تفوق سرعة الفتوحات التي كانت تنطلق منها. ومن هنا توضح تدريجياً الفارق بين نفقة البصرة

الضرورية وبين فيئها، الأمر الذي اضطر عمر، كما تحدثنا رواية الطبري، إلى إعادة النظر في توزيع الأراضي والفيء بين أهل الكوفة والبصرة، بحيث تُلحق بالبصرة أراضٍ أخرى.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن هذه الوضعية قد انقلبت تماماً في السنوات اللاحقة، انقلاباً عاد بالفائدة على البصرة دون الكوفة. فمن المعروف أن الفتوحات الشرقية شهدت في السنوات الأولى من خلافة عثمان انتعاشاً قوياً، وكانت البصرة القاعدة الأساسية لهذه الفتوحات الجديدة، التي درت فيئاً هائلاً عاد أساساً على أهله، أي على سكان البصرة. توضحت آثار هذا التطور في عهد معاوية. فلقد اضطر معاوية، كما عمر من قبله، إلى إعادة توزيع ماه الكوفة وماه البصرة من جديد، لأن فيء الكوفة لم يعد يكفي لعيالة أهلها، الأمر الذي اضطر معاوية لإعادة ترتيب الفتوحات، أي الفيء، لحل أزمة أهل الكوفة. (قارن: صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، الطبعة الثانية، بيروت 1969 ، ص17 ، 131 ومايليها).

هناك حادثة أخرى يمكن لنا أن نذكرها كمثال يوضح دور وأهمية عامل التنافس بين القبائل في توسيع الفتوحات. فلقد التمت بطون بجيلة حول جرير بن عبد الله البجلي، وسارت معه إلى عمر لكي يشاركها في الغزو. وقام عمر بإرسالهم إلى المثنى بن حارثة الشيباني بعد أن شهدت قواته هزيمة الجسر. وحين وصوله، أخذ جرير يحمس قبيلته على مقارعة الفرس ومحاربتهم قائلاً: «يا معشر بجيلة لايكونن أحد أسرع إلى هذا العدو منكم فإن لكم في هذه البلاد إن فتحها الله عليكم لحظوة ليست لأحد من العرب فقاتلوهم التماس إحدى الحُسنيين». (قارن: الدينوري، ص120). هذه هي إذن بتقديرنا العوامل الأساسية الثلاثة، المرتبطة بالحركية الاجتماعية للفاتحين، والمسؤولة عن ترسيخ وتوطيد وتوسيع عمليات الفتح الإسلامي في الأراضي الرومية والفارسية.

لكن هناك ناحية أخرى بالغة الأهمية، كانت من نوع آخر، لكنها لعبت دوراً تعبوياً كبيراً، وشكلت حافزاً قوياً في وعي وسلوك القبائل في القتال والغزو. لقد وضحنا أن التوحيد الفعلي المادي لجميع القبائل العربية إنما تمّ أساساً من خلال الانتقال من مرحلة الإغارة إلى مرحلة الفتح. وكان في تعاقب وترسخ وديمومة عمليات الفتح الواسعة، التي اكتسبت موضوعياً طابعاً مركزياً، الأرضية المادية لنشوء وعي آخر عند القبائل العربية أرقى من نمط وعيها القبلي الضيق في مواطنها الصحراوية الأولى.

تورد المصادر كماً لابأس به من الخطب والسجالات التي كان يتبادلها أمراء المسلمين وأمراء العجم قبل بدء الاقتتال فيما بينهم. يبدو أن تقليد السجال بالكلام قبل البدء بالسجال بالسلاح كان شائعاً في ذلك الزمان. وتكمن أهمية هذه السجالات، بغض

النظر عن مسألة الصدق التاريخي لحرفيتها، في أنها تلقي الأضواء على **الوعي الذاتي للأطراف المتقاتلة وعلى تقييمها ونظرتها للخصم**. صحيح أن الروايات المختلفة تذكر نصوصاً مختلفة لهذه السجالات، لكن الأهم هو المعاني والمحتويات الكامنة في جميع هذه الخطب والكلمات، رغم اختلاف نصوصها المتواترة.

قبل موقعة القادسية جرت اتصالات مكثفة بين رستم، قائد جيش العجم، وسعد بن أبي وقاص، قائد جيش العرب والمسلمين. فأرسل سعدُ المغيرة بن شعبة إلى رستم، حتى يتبادل معه الكلام، إذ كان المغيرة مشهوراً بفصاحته وبلاغته. فلما دخل المغيرة على رستم قال له رستم:

«إن الله أعظم لنا السلطان وأظهرنا على الأمم وأخضع لنا الأقاليم وذلّل أهل الأرضين ولم يكن في الأرض أمة أصغر قدراً عندنا منكم لأنكم أهل قلة وذلّة وأرض جدبة ومعيشة ضَنْك فما حملكم على تخطيكم إلى بلادنا فإن كان ذلك من قحط نزل بكم فإنّا نُوسِعكم ونُفضل عليكم فارجعوا إلى بلادكم». (قارن: الدينوري، ص127).

وأما جواب المغيرة على هذا الموقف الفارسي والرؤية الفارسية لحال العرب فكان وفق روايات الدينوري نفسها التالي:

«أما ماذكرتم من عظيم سلطانكم ورفاهة عيشكم وظهوركم على الأمم وما أوتيتم من رفيع الشأن فنحن كلّ ذلك عارفون وسأخبرك عن حالنا أن الله وله الحمد انزلنا بقفار من الأرض مع الماء التزْر والعيش القَشِف يأكل قوينا ضعيفنا ونقطع أرحامنا ونقتل أولادنا خشية الإملاق ونعبد الأوثان فبينا نحن كذلك بعث الله فينا نبياً من صميمنا وأكرم أرومةٍ فينا وأمره أن يدعو الناس إلى شهادة أن لاإله إلا الله وأن نعمل بكتاب أنزله إلينا فآمنا به وصدّقناه فأمرنا أن ندعو الناس إلى ماأمره الله به فمن أجابنا كان له مالنا وعليه ماعلينا ومن أبى ذلك سألناه الجزية عن يد فمن أبى جاهدناه وأنا أدعوك إلى مثل ذلك فإن أبيت فالسيف». (قارن: نفس المصدر السابق).

هذه المعاني السجالية بين العرب والعجم نجدها في الكثير من المصادر الأخرى. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص2238 ومايليها، نفس المصدر السابق، الجزء الخامس، ص 2274 ومايليها، المسعودي، الجزء الرابع، ص 232). تشير جميع هذه المعاني والأقوال إشارة واضحة إلى أن خروج العرب من صحرائها، ومانجم عن ذلك من اندماج يومي فيما بينها وعلاقات متبادلة مستمرة من جهة، واصطدامها الحضاري والثقافي مع أهل المدنيات الأولى في ذلك الزمان من جهة ثانية، أدى تدريجياً إلى **بدء تشكل وعي**

عربـي إسلامي عام وشامل وجامع يتجاوز حدود الوعي القبلي الضيق السابق. ولم يكن هذا الوعي الجديد قيد الانبناء افرازاً لعملية التوسع، وإنما أيضاً عاملاً مدعماً لها ومؤثراً فيها تأثيراً بناءً وإيجابياً. فإذا كان أهل المدنيات قد فاخروا برقيهم وتفوقهم وعيّروا العرب ببداوتهم ووحشيتهم، فإن العرب لم تنكر لهم ذلك، بل أقرته تماماً، كما فعل المغيرة في جوابه المذكور سابقاً على رستم. لكن جديداً قد طرأ على العرب، وغيّر من حالها المذموم هذا. وكان الدينُ الإسلامي هذا الجديدَ الذي أخذت القبائل تحتمي به معنوياً، لتثبت نفسها أمام الآخرين المتفوقين.

وهكذا غدت العرب التي وصفها رستم، والتي وافق المغيرة على وصفه هذا لها، صاحبةُ رسالة، صاحبة دين، وبالتالي صاحبة ثقافة. ووجد الفاتحون في هذه الثقافة المبرر المشرع لدخولهم في مُلك الآخرين. بهذا، وعلى هذه الصورة، أخذ الدين الإسلامي يتحول إلى مكون أساسي للهوية الثقافية والحضارية للشخصية الفاتحة، التي كانت تحتاج إلى سلاح معنوي، بالإضافة لسيوفها المادية، يبرر لها وللآخرين مشروعية غزوها لُملك الآخرين، لا لتحطمه، وإنما لتملكه.

إن هذه الرؤية الجديدة للذات كانت لابد منها، لأنها كانت أكثر تجاوباً مع الظروف الجديدة التي خلقتها القبائل نفسها بانتصاراتها واستقرارها في الأمصار الجديدة. جعلت القبائل تستمد من دينها الجديد العزة والثقة التي تحتاجها لمتابعة فِعلها التوسعي والتدخلي. من خلال الصدام العرقي ـ الحضاري مع الآخرين، أخذت أيضاً الوحدة العرقية للقبائل العربية الفاتحة تزداد تبلوراً وظهوراً وأهمية. وكذلك أخذت هذه الوحدة العرقية تنصهر انصهاراً عضوياً مع الوعي الثقافي الجديد، أي مع الانتماء الديني الجديد. لهذا يمكن القول أن الفتوحات كانت قد شكلت المقدمات والشروط المادية الأولى للانتقال بالعرب من الشكل التنظيمي الاجتماعي كقبيلة إلى الشكل التنظيمي الاجتماعي كشعب. وتلازمت ولادياً الوحدة العرقية مع الانتماء الديني.

إن هذه الخاصة الجوهرية الكبرى، التي ترافقت تاريخياً مع تسلم الشريحة الاجتماعية الأرستقراطية المدنية المكية القرشية لشؤون القيادة في عملية توسع القبائل العربية، يفسران سوية فردية هذا التوسع العربي، قياساً بأمثاله من عمليات الغزو القبلية البدوية في التاريخ البشري. فتوسع القبائل العربية كان أولاً وأساساً عملية بناء حضاري هائل، أتى على المدنيات المهزومة بمزيد من الازدهار والعمران، ولم يأت عليها بالدمار والخراب، كما كانت محصلة الكثير من عمليات التوسع القبلي في أماكن وأزمان أخرى. ربما تكمن هنا الشرعية المعنوية والأخلاقية في تثبيت مصطلح الفتح على هذه العملية التاريخية الفريدة.

الفصل الثاني

التـنظيم الخارجي للفتوحات الإسلامية

ـ تأطير عمليـة الفتح وفق حاجـات القبائل وأعراف نظامها الاجتماعي ـ

بالقدر الذي تحولت فيه عمليات الغزو والتوسع في الأمصار الجديدة إلى حالة دائمة ومستقرة، بذات القدر أخذت تتوضح ملامح تنظيم جدي منسق للفتوحات، يحل محل أشكال العمل الطارئة والعفوية والمحلية التي كانت سائدة في البداية. لقد كانت الفتوحات في جوهرها عملية تطور اجتماعي عاصف، غيرت بالتدريج البنية الاجتماعية والتكوين الحضاري للقبائل العربية. لذلك يجب معالجة الأشكال التنظيمية للفتوحات من هذا المنظور أساساً. تضمنت عملية الفتح جانبين أساسيين، جانب داخلي يطال ضرورة تنظيم العلاقات الأساسية بين الفاتحين أنفسهم، وجانب خارجي يطال تنظيم العلاقات بين الفاتحين والأهالي في البلاد المفتوحة. ولكن لابد من التأكيد على **أن طابع هذا التنظيم بجانبيه الداخلي والخارجي تعالق جوهرياً مع طبيعة العلاقات الاجتماعية لصانعي الفتح، مع درجة نضجهم التاريخي والحضاري وكذلك مع حاجاتهم ومتطلباتهم الحياتية الأساسية التي كانت حافزاً على الفتح ومحركاً مستمراً له.** هذا معيار كبير وهام يُساعدنا كثيراً على قراءة أدبيات الفتوح قراءة تاريخية نقدية متفحصة. لأن تاريخ نشوئها المتأخر أدى إلى تصوير مظلم أو مشوه للكثير من الأمور والمسائل في عملية الفتح.

ثم أنه لابد من التنويه مسبقاً إلى جانب هام في عملية تنظيم الفتوحات. إن تعاقب الأحداث، وما كان يترتب عليها من مشاكل محدودة وملموسة، كان يفرض على قادة الفتح اتخاذ الإجراءات والتدابير اللازمة لإزالة هذه الصعوبات وحل المشاكل الناشئة. ومن

الخطأ التصور، أن قادة الفتح كانت لديهم خطة شاملة متكاملة قبل الفتح، ساروا على نهجها، ونظموا وفقها الحياة الجديدة في الأمصار المفتوحة. طبعاً تبلورت مع توالي الأحداث والسنين صيغة منظمة ومتكاملة لتنظيم الفتح والحياة المرتبطة فيه. لكن هذا أتى حصيلة تراكم الخبرات والتجارب اليومية. لقد كان قادة المسلمين يعالجون كل وضعية تنشأ على حدة، وفقاً لشروطها وظروفها. وعبر هذه التراكمات المتواصلة تشكل تدريجياً نظام عام، يمكن أن يقال عنه أنه كان نظام الفتح، وبالتالي النظام الاجتماعي لعرب الفتح في مرحلة الفتح. وغني عن الذكر أن الفاتحين انطلقوا أولاً وأساساً من تصوراتهم وقيمهم وأعرافهم وخبراتهم لدى تصديهم للمشكلات الجديدة نوعياً التي نشأت عن ظروف معيشتهم الجديدة في الأمصار المفتوحة.

سنحاول في هذا الفصل معالجة الأشكال والمعايير التي نظمت تنظيم علاقة الفاتحين بالبلاد المفتوحة من جهة هويتها التاريخية والاجتماعية.

1 ـ المغزى التاريخي الحقيقي لأشكال الفتح في تشكيل شروط السيادة الإسلامية في الأراضي المفتوحة.

تُميز جميع أدبيات الفتوح بين «الفتح عنوة» و«الفتح صلحاً» لدى استعراضها لفتوح البلدان. ويعتبر هذا التمييز محوراً أساسياً من محاور استعراض المصادر لتاريخ الفتوحات خصوصاً، ولتاريخ صدر الإسلام عموماً. وقد دخل هذا التميز بين أشكال الفتح دخولاً شاملاً في سائر الأعمال التأريخية المعاصرة، حتى غدت صورتنا عن الفتوحات الإسلامية لاتفارق هذه الصورة التي تقدمها لنا المصادر أبداً. يستند استعراض المصادر لتاريخ الفتوحات إلى مقولة أساسية، فحواها أن شروط الفتح كانت تتعلق مباشرة بالشكل الذي تم فيه الفتح. فإذا كان الفتح قد تم بدون مقاومة من قبل الأهالي ومن دون قتال، فقد أقر المسلمون للناس حريتهم وأموالهم مقابل دفع جزية سنوية. هذا ماتصفه المصادر على أنه كان الفتح صلحاً. وأما في الحالة التي حدث فيها قتال، وأخذت فيها الأراضي بالقوة، أي كان الفتح فيها عنوة، فقد تم استرقاق الناس فيها ومصادرة أموالهم وأملاكهم. ينجم عن هذه المقولة أن الأراضي التي فُتحت صلحاً، بقي سكانها فيها أحراراً مالكين كما كانوا دون أي تعديل، ماعدا دفع الجزية السنوية. أما الأراضي التي فتحت عنوة، فقد أصبح لسكانها وضعية حقوقية مغايرة ومخالفة تماماً، إذ تحول الناس بذلك إلى سبايا وأرقاء،

وفقدوا اموالهم التي سيطر عليها المسلمون. وتُضيفُ المصادر أيضاً أن المسلمين قد راعوا شكل الفتح لدى فرضهم للجزية على الناس، حيث كانت جزية من صالح أقل من جزية من حارب. هذه هي الصورة العامة التي تقدمها لنا جميع المصادر بدون استثناء عن شروط الفتح وأشكاله، مع العلم أن الكثير من الروايات تترك مجالاً واسعاً لعقود فتح خاصة، تم من خلالها إما تعديل هذا القانون العام، أو حتى إلغائه في بعض الأحيان، وذلك حسب الظروف الملموسة للفتح ومقتضياتها. وقد رأينا أنه لابد أولاً من فحص المحتوى التاريخي الحقيقي لهذه الصورة، قبل أن نخوض مخاضة دراسة تنظيم العلاقة بين الفاتحين وسكان البلاد الأصليين. وهذه ستكون مسألة مبحثنا التالي هذا.

يولي **البلاذري** قضية التمييز بين أشكال الفتح، صلحاً وعنوة، أهمية لدى كتابته لتأريخ الفتوحات، لكن هذا التمييز النظري العام الذي يتبناه المؤلف، كثيراً مايُهمل ويضيع لدى وصف الفتوحات المختلفة. تشير روايات البلاذري إلى أنه بعد تحطيم الجيوش المركزية الكبرى للدول المفتوحة في المعارك الأساسية، كالقادسية واليرموك، لم تعد في هذه البلدان قوة مركزية قادرة على مواجهة زحف جيوش المسلمين. وهكذا أصبحت القرى والمدن متروكة لنفسها، وأصبح أمراؤها المحليون الممثل المباشر للبلاد المفتوحة أمام الفاتحين. وتوضح روايات البلاذري أنه وجدت فروقات في أشكال انجاز عقود الصلح. ففي حين سارعت الكثير من المدن والقرى من تلقاء نفسها إلى المسلمين وعرضت عليهم الجزية مقابل السلام، حاولت العديد من المدن والقرى الأخرى مقاومة المسلمين أولاً، ثم مالبثت أن بادرت لاقتراح دفع الجزية مقابل طي القتال بعد أن توضح لها عبث الحرب.

في ذات الوقت يذكر البلاذري أن العرب الفاتحة كانت تهدف لفرض عقود الصلح، بغض النظر عما إذا كانت قد جرت مناوشات أم لا. هكذا كان الحال على سبيل المثال في فتوح الجزيرة. فجميع الروايات التي يذكرها هذا المؤلف تشير إلى أن عقود الصلح تضمنت نفس الشروط لجميع مدن وقرى الجزيرة السورية، على الرغم من أن هذه الروايات نفسها تشير مراراً وتكراراً إلى أن هذه الناحية قد فتحت صلحاً، وتلك قد فتحت عنوة. فرأس العين مثلاً قاومت المسلمين مقاومة عنيفة، وروايات البلاذري تبرز ذلك وتفصل فيه، ولكنها تقول أيضاً أن المسلمين ألحقوها بعد ذلك بغيرها من نواحي الجزيرة وبذات الشروط أيضاً. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص176).

ولايخلو استعراض البلاذري لفتوح مصر أيضاً من هذه الهوة بين المقالة العامة في شروط الفتح صلحاً وعنوة وبين وصفه لمسار الفتوحات الملموس لمختلف أرجاء البلاد

المصرية. فمن ناحية أولى يفصل البلاذري في ذكر مافتح صلحاً، ومافتح عنوة، ولكن رواياته تشير من ناحية أخرى إلى تشابه وتطابق عقود الصلح التي عقدها المسلمون مع جميع المدن والقرى والمصرية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص212 ومايليها). فالتميز العام في شروط الفتح لايكاد يجد ترجمته الملموسة في التأريخ الملموس لفتوحات مصر.

يذكر البلاذري أن عمر بن الخطاب ألحق المجوس بأهل الكتاب. لهذا لم تنشأ أية فروقات في المعاملة والمصالحة والفتح بالاستناد إلى الانتماء الديني. وتصرح رواياته أن أشدَّ مقاومة ومقاتلة شهدتها جيوش المسلمين كانت في بلاد كسرى، على خلاف الفتوحات الشامية التي كانت أكثر سلمية. ومع ذلك لاتميز روايات البلاذري تمييزاً يذكر بين عقود الصلح التي عقدها المسلمون في فارس وبين عقودهم في بلاد الروم. فالقتال الضاري الذي جرى في نهاوند لم يعق المسلمين، بعد كسرهم لمقاومة الفرس هنا، من إلحاقهم بشروط الصلح للمدن المفتوحة قبلها، على الرغم من أن أكثرها تم سلماً وبمبادرة من الأهلين. (قارن: نفس المصدر السابق، ص305). وفتح همدان لم يختلف في هذا أبداً عن فتح نهاوند. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 309 ومايليها). ولو تأملنا روايات البلاذري في فتوح أذربيجان، لوجدنا أن وصفها الملموس للأحداث يُجانب كلياً مقولة البلاذري بالارتباط بين أشكال الفتح وشروطه. ويفهم من هذه الروايات أن ملك أذربيجان كان قوياً، وقاتل جيوش المسلمين قتالاً ضارياً عنيفاً. وبعد هذا القتال الشديد صالح هذا المرزبان حذيفة بن اليمان «عن جميع أهل أذربيجان على ثمانمئة ألف درهم وزن ثمانية على أن لايقتل منهم أحداً ولايسبيه ولايهدم بيت نار ولايعرض لأكراد البلاسجان وسَبَلان وسارَودان ولايمنع أهل الشيز خاصة من الزفن في أعيادهم وإظهار ماكانوا يظهرونه» (قارن: نفس المصدر السابق، 326). الطريف في الأمر أن عقد الصلح هذا قد أعطى للمجوس حريات دينية لم تعطها الكثير من عقود الصلح للنصارى في مصر.

هناك نقطة واحدة فقط تفصح فيها روايات البلاذري عن المعنى لاختلاف أشكال الفتح والصلح. يُفهم من عرض البلاذري أن جميع المدن والقرى التي صالحت دون قتال، حمت نفسها بذلك من ممارسة الفاتح لحق الإباحة التي كانت تتم فيها عادة أعمال الاستيلاء على الأموال وأعمال السبي والاسترقاق. وغالباً ماكان يستتبع الفتح عنوة ممارسة هذا الحق كاملاً. لهذا فإنه ليس من المصادفة أن أغلب السبي أتى من البلدان التي كانت من أشد من أبدى مقاومة لجيوش المسلمين، كفارس وكرمان، (قارن: نفس المصدر السابق، ص386 ومايليها)، أو الفتوحات في أفريقيا ضد قبائل البربر. (قارن: نفس المصدر السابق،

ص 215). ولكن تجدر الإشارة إلى أن الإباحة والسبي كانا يُمارَسان فقط في حق من حمل السلاح ضد المسلمين. وأما من جلس في بيته مسالماً، كان يصون بذلك نفسه من عواقب الفتح، وبالتالي من عواقب الإباحة.

خصص **الأموي** رواياته لاستعراض فتوح مصر. والعديد منها يخالف روايات البلاذري. فعلى خلاف روايات البلاذري، تقول روايات الأموي أن فتح الاسكندرية كان صلحاً وليس عنوة، على الرغم من أن كلا الطرفين أخذا استعدادهما التام للقتال الذي أمكن تجنبه في اللحظة الأخيرة. (قارن: الأموي، ص 60 ومايليها). لكن شروط فتح الاسكندرية، كما يقدمها لنا الأموي نفسه الذي يؤكد أن فتحها كان صلحاً، كانت أقسى بكثير من شروط الصلح مع مرزبان أذربيجان المجوسي الذي قاتل المسلمين حتى النهاية، كما رأينا في روايات البلاذري. ويذكر الأموي النص التالي لصلح الإسكندرية: «... فإنا نريد منكم على صلحكم مئة ألف دينار من أطيب أموالكم صلحاً عن أنفسكم وأهاليكم وحريمكم وأولادكم وبعد ذلك ندعوكم إلى الإسلام وتوحيد الله تعالى والتصديق بشريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن أجاب منكم كان له مالنا وعليه ماعلينا ومن أبى الإسلام منكم أخذنا منه الجزية عن السنة القابلة عن كل رجل منكم ومن كل غلام بلغ الحلم أربعة دنانير ونشرط عليكم شروطاً تقبلونها أن لاتركبوا دابة ولاتعلو دوركم على دور المسلمين ولاترفعوا أصواتكم عليهم ولاتبنوا في الإسلام بيعة ولاديراً ولاتجددوا مااندثر من رسوم دينكم وشريعتكم وتلقوا المسلمين بالتذلل والخضوع وتسارعوا إلى قضاء حوائجهم ومايريدون من إصلاح شأنهم وتعظموا الإسلام وأهله ومن أذنب منكم ذنباً صددناه ومن ارتد عن قولنا قتلناه وتشدوا الزنانير على أوساطكم إظهاراً لدينكم وعرفاً بطاعتكم ولاتضربوا قوساً ولاترفعوا صليباً ولاتظاهروا بين المسلمين بشيء من أمور دينكم وكفركم إذا صليتم في بيتكم لاترفعوا أصواتكم بقراءة إنجيلكم». (قارن: الأموي، ص 76). إذا صدقت هذه المعلومات تكون شروط الصلح لدى فتح الاسكندرية صلحاً، وفق روايات الأموي، ليست مغايرة وحسب، وإنما أقسى بكثير من شروط الصلح لدى فتح أذربيجان عنوة، كما يكتب البلاذري.

يقدم لنا **الواقدي** رواية هامة عن فتح دمشق تساعدنا بعض الشيء على تفهم مقولة أدبيات الفتوحات في الفتح صلحاً وعنوة. وفق هذه الرواية قامت جيوش المسلمين بمحاصرة المدينة من جميع أبوابها. وكان عمر قد عزل خالد بن الوليد عن قيادة جيوش الشام، وعين بدلاً عنه أبو عبيدة عامر بن الجراح، ولكن هذا أَخَّر إشاعة نبأ العزل، لأنهم كانوا في صدد تحضير فتح دمشق، ولم يشأ أن يحدث هذا التبديل أي بلبلة في صفوف

الجيش. ولهذا كان هناك نوع من الازدواجية في الإمارة على الجيش لدى فتح دمشق. تقول الرواية أن أبو عبيدة دخل دمشق بعد أن فاوض أعيانها وأعطاهم الصلح والأمان، في حين أن خالد دخلها سراً بمساعدة القسيس يونس بن مرقص التي كانت داره ملاصقة لجوار الباب الشرقي، الذي أدخلهم بعد أن أخذ الأمان لنفسه. ولم يعلم خالد بما فعل أبو عبيدة، ولم يعلم هذا بما فعل خالد. وحين التقى القائدان في المدينة، نشب بينهما وبين قواتهما نزاع حاد حول إباحة المدينة لاستباحتها أم لا. فخالد كان يرى أن دمشق فتحت عنوة، لهذا فهي تحل لجنوده أن يسيحوا فيها طلباً للسبي والمال، وأما أبو عبيدة فقد أصر على أن المدينة فتحت صلحاً وأنها أخذت الأمان، وبالتالي لامجال للاستباحة. واضطر كبار الصحابة الذين كانوا مع الجيش للتدخل، مرجحين الكفة لصالح أبي عبيدة بحجة أن الكثير من المدن السورية لم تفتح بعد، ولايجوز للمسلمين أن يقدموا على فعلة كهذه، بأن يعطوا الأمان، بصورة أو بأخرى، ثم يغدرون. وهذا ماكان. (قارن: الواقدي، الجزء الأول، ص 72). يتضح من هذه الرواية أن المغزى الفعلي الحقيقي لشكل الفتح كان يتركز أساساً على مسألة الاستباحة فقط. فالخلاف الذي دار بين خالد وأبي عبيدة لم يطل نهائياً قضية شروط الصلح وكيفيات عقده، وإنما حصراً مسألة الاستباحة، التي هي بشكل أو بآخر مسألة الغنيمة التي كانت من حقوق المقاتلة. ومما يدعم هذا الرأي هو أن مختلف الروايات في المصادر تتحدث عن نفس الشروط التي فُتحت بها دمشق، دون فوارق تُذكر.

ولو تابعنا روايات الواقدي في سردها لفتوحات الشام ومصر بدقة، لما استطعنا أن نتلمس فصلاً واضحاً ومحدداً بين الأشكال التي فتحت فيها المدن والقرى. لأن هذه الروايات تخبرنا أن أي فتح حدث، كان يسبقه في العادة قتال، تارة يكون هذا القتال شكلياً، وتارة عنيفاً جدياً. ومع ذلك فإن المسلمين كان عندهم، بشكل أو بآخر، نموذج واحدٌ لعقود الصلح والأمان مع المدن والقرى المفتوحة، يفرضونها على الجميع، بغض النظر عما إذا كان قد حدث قتال، وبغض النظر عن عنفه وشدته. هكذا كان الحال في رواياته عن فتح الرستن، (قارن: نفس المصدر السابق، ص 139 ومايليها)، أو قِنّسرين، (قارن: نفس المصدر السابق، ص 103 ومايليها)، أو بعلبك، (قارن: نفس المصدر السابق، ص119)، أو حلب. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 241 ومايليها).

فجميع هذه المدن ناوشت المسلمين قليلاً، ثم وقعت عقود الصلح والأمان. وهناك عند الواقدي روايات أخرى تخبرنا مثلاً أن بعض المدن السورية، كالرّملة وعكّة وبيروت

وجبلة (قارن: نفس المصدر السابق، ص 241 ومايليها)، قد بادرت من تلقاء نفسها إلى عقد الصلح مع المسلمين، بعد أن رأت أن زحفهم لاواقف له. ومع ذلك، لاتشير هذه الروايات أية إشارة إلى اختلاف في شروط الصلح بين هذه المدن وبين سائر المدن السورية، التي قاتلت قبل التوقيع على هذه الصورة أو تلك.

من المفيد جداً قراءة عرض **الطبري** لاعتبار النقطة التي نحن الآن بصدد بحثها. فمن المعلوم أن الطبري كان من مشاهير فقهاء عصره، وأنه أسس مدرسته ومذهبه الفقهي الخاص الذي لم يُقدّر له النجاح والاستمرار. (قارن: عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت 1960 ، ص 55). لهذا يشير الطبري أن مسألة الفتح صلحاً وعنوة كانت من المسائل الفقهية المتنازع عليها. يتبنى الطبري شخصياً الموقف الفقهي أن الصحابة قد ساووا في معاملة جميع الأمم والناس أثناء الفتوحات، على الرغم من اختلاف طرق مواجهتها وتقبلها للفتوح. لذلك نرى رواياته جميعاً تصب بدون استثناء في هذا الاتجاه، ولاتميز أيّ تمييز يذكر في شروط الصلح، رغم إشاراتها هنا وهناك لمسألة الفتح عنوة أو صلحاً لدى وصفها لأحداث الفتوحات الملموسة. ففي مسألة السواد مثلاً يؤكد الطبري أنه قد أخذ عنوة من أهله، ولكن مع ذلك فقد عُومل أهل السواد كأصحاب عقد وذمة ــ مثلهم مثل غيرهم من الناس والبلاد (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2369 ومايليها). ويبدو أن هذا النقاش الفقهي ارتبط مع قضية التعديل في نظام الجزية والخراج ــ وفي نظام الضرائب عموماً ــ والتي كانت تطرح بصورة دائمة، كلما اشتدت حاجة بيت المال للأموال. وكان النقاش الفقهي يحاجج دائماً بأفعال الصحابة. ومن هنا حساسية التأريخ لأشكال الفتح. فمن المعلوم أن الكثير من عقود الصلح قامت آنذاك بتحديد كمية الجزية والخراج تحديداً عددياً. وتغيير هذا كان يتطلب تبريراً شرعياً. وكان اعتبار أن هذه البلاد أو تلك قد أخذت عنوة يساعد على إطلاق اليد في تعديل وتغيير الشروط كما يُشاء. وأما اعتبار الفتح صلحاً، فكان يعني الاقرار بأن أهل البلاد المعنيين أصحاب عقد لايجوز لمسلم أن يخل به.

لم ينكر الطبري إمكانية الربط بين شكل الفتح وشروط الصلح، لكنه كان يرى، وهذا ما يُفهم من خلال عرضه كاملاً، أن الصحابة لم يستخدموا هذه الإمكانية، وأنهم صالحوا كلّ الناس بذات الشروط. لهذا يؤكد الطبري تساوي الوضعية الحقوقية لجميع الناس والأمم والبلدان في دار الإسلام، وأن التمايز في شروط الفتح لاتبرر التفاضل الحقوقي بينهم.

هناك مقطع هام في عرض الطبري يفيدنا في توضيح الأمر المبحوث. لايملّ الطبري في هذا المقطع من إيراد الروايات التي تثبت أن الاسكندرية كانت قد فتحت صلحاً. وتشير هذه الروايات أن المسلمين فتحوا الكثير من القرى حتى وصلوا الاسكندرية. وكانت سباياهم من فتوح هذه القرى عظيمة جداً. فراسلهم صاحب الإسكندرية وعرض عليهم الجزية مقابل رد السبايا. حينها أرسل عمرو بن العاص كتاباً يستشير فيه عمر. وكان جواب عمر التالي:

«أما بعد فإنه جاءني كتابك تذكر أن صاحب الاسكندرية عرض أن يعطيك الجزية على أن ترد عليه ماأصيب من سبايا أرضه ولعمري لجزية قائمة تكون لنا ولمن بعدنا من المسلمين أحب إليّ من فيء يُقسّم ثم كأنه لم يكن فاعرض على صاحب الاسكندرية أن يعطيك الجزية على أن تُخيّروا من في أيديكم من سبيهم بين الإسلام وبين دين قومه فمن اختار منهم الإسلام فهو من المسلمين له مالهم وعليه ماعليهم ومن اختار دين قومه وضع عليه من الجزية ما يوضع على أهل دينه فأما من تفرق من سبيهم بأرض العرب فبلغ مكة والمدينة واليمن فإنا لانقدر على ردهم ولانحب أن نصالحه على أمر لانفي له به». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2582). يعقب الطبري على هذا الكتاب أن الإسكندرية فتحت صلحاً، ولأهلها عهد، «ولكن ملوك بني أمية كانوا يكتبون إلى أمراء مصر أن مصر إنما دخلت عنوة وإنما هم عبيدنا نزيد عليهم كيف شئنا ونضع ماشئنا». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2584). نعود هنا مجدداً إلى قضية الضرائب ومحاولات تعديلها من خلال الإدعاء أن البلاد أخذت عنوة ولاعهد لأهلها على المسلمين.

يمكننا أن نستنتج من هذا أن قضية الفتح عنوة وصلحاً قضية نشأت لاحقاً، في سياق تأسيس النظام الضريبي للدولة الإسلامية، الأموية ثم العباسية، وهي قد نشأت كمشكلة فقهية، أخذت تستخدم المادة التاريخية، وفق مبدأ السنة والقياس، للنظر في الأمر ومعالجته. ومثلها مثل العشرات من المسائل اللاحقة التالية أخذت هذه المسألة طريقها في عملية التأريخ للفتوحات. ولايصعب على القارئ المتفحص أن يرى الارتباط الوثيق بين الموقف الفقهي للمؤرخ وبين رواياته حول شروط الفتح صلحاً وعنوة. فالاختلاف في استعراض الواقدي لفتح الاسكندرية، وبين استعراض الطبري لها، يعكس الاختلاف في المواقف الفقهية بين هذين المؤرخين. فسرد الواقدي هو في طابعه سرد قصصي ملحمي، يُبالغ فيه كثيراً في تصوير مثاليات الفاتحين وبطولاتهم. ومن الواضح تماماً أن الواقدي يُلقي في أفواه الفاتحين لغته ولغة عصره. ويتعصب الواقدي كثيراً للإسلام، ويطعن كثيراً في أهل

الكتاب. لهذا نجد النص الذي قدمه لنا الأموي عن صلح الاسكندرية، رغم أنه أقر أنها أخذت صلحاً وليس عنوة، يسير في هذا الإتجاه، ويحاول أن يوضح أن الصحابة قيدوا النصارى وحدّوا من حقوقهم وحرياتهم. فالأموي يأخذ بالدرجة الأولى عن الواقدي، كما يتضح من إسناد معظم رواياته.

ومما يؤكد رأينا هذا في الأصل الفقهي اللاحق لمقولة الفتح صلحاً وعنوة كتاب قاضي القضاة الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي «الأحكام السلطانية والولايات الدينية». فهذا كتاب فقهي يعالج مسائل التنظيم الحقوقي للعلاقات المالية، كالغنيمة والزكاة والصدقات والخراج والجزية... الخ... ويُدخل الماوردي قضية شكل الفتح في صلب المعالجات الفقهية، ويستعرض في نفس الوقت وبتفصيل شديد المواقف الفقهية المختلفة جداً في تحديد الأشكال التاريخية لفتوح البلدان وبالتالي مايترتب على تقسيم كهذا من تنوع في مسائل تحديد الجزية والخراج.

يُفرد الماوردي فصلاً خاصاً بعنوان «حكم أرض السواد». ويبرّر أهمية هذه البلاد لأنها «أصل حكم الفقهاء بما يعتبر به نظائرها». (قارن: الماوردي، ص 194). من هنا تتضح لنا إذن أهمية معالجة فتوح السواد في الأدبيات التاريخية. ويشير الماوردي إلى أن الفقهاء قد اختلفوا في حكم السواد وفي فتحه. فأهل العراق يذهبون إلى أنه فتح عنوة، ولكن لم يقسمه عمر بن الخطاب بين الغانمين، وأقره على شأنه، وضرب الخراج على أرضه. وأما مذهب الشافعي فيقر أن السواد فتح عنوة واقتسمه الغانمون ثم استغفر لهم عمر فنزلوا له عليه، إلا جماعة منهم وفاوضهم عنه بمال، وهكذا خلص للمسلمين جميعاً، ثم ضرب عليه عمر الخراج. وأصحاب الشافعي، كما يذكر الماوردي، اختلفوا في حكم السواد، فذهب أكثرهم «إلى أن عمر وقفه على كافة المسلمين وأقره في أيدي أربابه بخراج ضربه على رقاب الأرضين يكون أجرة لها تؤدى في كل عام وإن لم تقدر مدتها لعموم المصلحة فيها وصارت بوقفه لها في حكم ما أفاء الله على رسوله في خيبر والعوالي وأموال بني النضير ويكون المأخوذ من خراجها مصروفاً في المصالح ولايكون فيئاً مخموساً لأنه قد خمس ولايكون مقصوراً على الجيش لأنه وقف على عامة المسلمين فصار مصرفة في عموم مصالحهم التي فيها أرزاق الجيش وتحصين الثغور وبناء الجوامع والقناطر وكراء الأنهار وأرزاق من تعم بهم المصلحة من القضاة والشهود والفقهاء والقراء والأئمة والمؤذنين فهذا يمنع من بيع رقابها وتكون المعارضة عليها بالانتفاع والانتقال لأيد وجواز التصرف لالثبوت الملك إلا على ماأحدث فيها من غرس وبناء. وقيل أن عمر رضي الله عنه وقف

السواد برأي علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 196). لقد أطلنا في هذا الاستشهاد، حتى نستوعب المشاكل التي وقف أمامها اللاحقون، وكيف أخذوا ينظرون لأعمال السالفين من خلال مقتضيات ومشاكل عصرٍ، لاعلاقة لعصر الفتوحات بها.

نستنتج مما قدمنا أن مقولة الارتباط بين أشكال الفتح وشروطه مقولةٌ لاتاريخية، لاتصمد نهائياً للفحص النقدي التحليلي، وإنْ كانت شائعةً ومنتشرةً في كل المصادر. لقد كان لجيل الفتوحات من المسلمين، وكذلك لعصرهم ومرحلتهم، مشاكل أخرى تماماً، غيرُ مشاكل الفقهاء في القرنين الثالث والرابع والخامس للهجرة. فأنّى لقبائل الردة التي شكلت قوام جيوش المسلمين أن تناظر في مسائل حقوقية إدارية ترتبط جوهرياً بقضايا تنسيق وبناء الجهاز الإداري لدولة مستقرة مكتملة، كما كان عليه الحال بعد بضعة مئات من السنين، أي أيام حكم بني العباس. إن نظرةً تاريخية ملموسة لأحداث الفتوحات لاتدع مجالاً للشك في أن المسلمين كانوا يفتحون البلاد على صورة واحدة، وكانوا يعاملون العباد وفق نموذج سلوكي واحد، وإن كان تعديله هنا أو هناك، تبعاً للحالة الملموسة، وارداً وممكناً، بل وضرورياً. كانت جيوش المسلمين تهاجم القرى والبلدان والمدن التي كانت عادة وعلى الأغلب تبدي في البدء بعض محاولات المقاومة. من هنا يتضح لنا أعداد السبي الهائلة التي أتت بها الفتوحات. لأن السبي كان مقروناً بالقتال فقط. هذا كان المغزى التاريخي الحقيقي للتمييز بين الأخذ صلحاً والأخذ عنوة. لأن سبي من صالح بمبادرته لم يكن مقبولاً نهائياً، لا بأعراف القبائل، ولابأعراف ذلك الزمان أبداً. وكانت أعمال القتال هذه، خفت أو اشتدت، تقود إلى عقد الصلح. وكان لدى المسلمين نموذج عامٌ لعقود الصلح، يفرضونه بصورة أو بأخرى على الجميع. ارتبط هذا النموذج ارتباطاً وثيقاً بعاملين جوهريين، أولهما حالة الفتح نفسها، لأن المسلمين كانوا عملياً في هذه الفترة غرباء في بلاد شاسعة واسعة، لها لغاتها وأديانها وعاداتها وعروقها المختلفة، وكانوا أيضاً متجولين. يفتحون ليصالحوا، ثم يتابعوا السير لتوسيع الفتح وإكثار المصالحة وهكذا. وثانيهما الحالة الاجتماعية للفاتحين أنفسهم. وهذا يعني أن نموذج الصلح مع سكان البلاد المفتوحة كانت تفرضه عقلية الفاتحين أنفسهم وأعرافهم وعلاقاتهم، أي باختصار طبيعة المجتمع الذي أتوا منها، ومازالوا عملياً أسيري قوانينه وأطره. وهنا كانت تكمن فعلياً المشكلة الحقيقية الكبرى لعصر الفتوحات الأولى.

لقد واجهت جيل الفتوحات الأولى من المسلمين الذين كانوا جميعاً يعيشون

ويجاهدون في إطار الشكل الاجتماعي القبلي، والذين كانوا جميعاً أولاده المخلصين وَحملَتهُ بحكم قوة العادة والتاريخ، إشكاليةٌ جوهريةٌ كبرى هي **تطوير الأشكال الملموسة لتطبيق الأعراف القبلية في توزيع الغنيمة على غنائم الفتوحات في ظل الفتوحات.** بعبارة أخرى، اصطدم الفاتحون بمشكلة **التوفيق بين معاييرهم القديمة المألوفة وبين الظروف الحياتية الجديدة المرتبطة بفتوح البلدان.**

كان **الغزو** في اللغة الاجتماعية للقبائل الوسيلة الرجولية الأولى لكسب الرزق. وكان الرزق الذي يُكسب بهذه الوسيلة **غنيمة**، بغض النظر عن كمه ونوعه. كان الغزو في مجتمع الصحراء البسيط ممارسة يومية ضرورية للعيش والبقاء. وبساطة العيش في الصحراء كانت تجد انعكاسها أيضاً في بساطة الغنائم المحرزة في عمليات الغزو تلك. فكانوا يغنمون سلاحاً أو بعيراً أو مواشي أو حُليّاً، وكانوا يصيبون أحياناً سبياً من ذراري ونساء. وبساطة الغنائم هذه كانت بدورها تجد انعكاسها في بساطة آلية توزيع الغنيمة، التي كانت توزع **حالاً** على الغازين بالتساوي، بعد فرز الرُبع (لاحقاً الخُمس) لأمير القبيلة. وقد رأينا أن ممارسات رسول الله في كل الغزوات والسرايا لم تغير نهائياً في هذه الآلية، حتى حين فُتحت قُرى زراعية مثل خيبر مثلاً، تم تطبيق هذه الآلية دون تعديل، وقسمت بذلك الأراضي على الغانمين فوراً.

حين صالح عمر بن الخطاب قبائل الردة، دعاها **للغزو** في أراضي الملوك باسم الإسلام، لكي تأخذ أيضاً نصيبها من طيبات الرزق، وحصتها من نعيم هذه الأرض، وسهمها من ثروات الآخرين. ورأينا كيف تدافعت القبائل لتلبية هذا النداء، وخرجت غازية مجاهدة لتغنم. وكلما كانت عمليات الغزو تتقدم وتتوسع، وكلما كانت تتحول تدريجياً من مجرد إغارات إلى فتح منظم، كلما كانت الغنائم تزداد نوعاً وكماً، حتى وصلت لسوية لم يعرفها وعي قبلي من قبل. وهكذا لم تعد الغنيمة المُحرزة شاة أو بعيراً، وإنما بلدان بأسرها، وشعوب بحالها، وأموال منقولة وغير منقولة لاطائل لها. لقد تجاوز مقياس هذه الغنيمة بساطة الأعراف القبلية التقليدية في توزيعها. وكان لابد من البحث عن سبل جديدة لتوزيع هذه الغنائم، بحيث تأخذ القبائل حقوقها، وبحيث يُتمكن من متابعة السير والفتح أيضاً. هذه كانت الإشكالية التاريخية الجوهرية الأولى لعصر الفتوحات الأولى، والتي كانت تتطلب حلاً إيجابياً مقبولاً من قبل الجميع. لقد توصلت القبائل، كما سنرى لاحقاً، وبسرعة شديدة نسبياً، إلى القناعة بعدم إمكانية إسقاط عاداتها السابقة على هذه الغنيمة الجديدة.

كان على السياسة الإسلامية في هذه الفترة معالجة هذه الوضعية، بل كان هذا لبّ ومحتوى السياسة الإسلامية المبدعة للخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب الذي بدأتْ الفتوحات عملياً في عهده، والذي وقع على عاتقه مسؤولية إيجاد الأشكال التنظيمية لإدارتها، ليس ضد مصالح القبائل، وإنما معها ولها. لقد كانت هذه المهمة معقدة ومركبة، **لأن ضبط توزيع الغنيمة كان يعني عملياً إبداع الأشكال التنظيمية لإدارة عملية الفتح، وتنظيم عملية الفتح كان يعني عملياً سياسة وإدارة المجتمع العربي الهائج الغازي الفاتح نفسه.** سنكرس المباحث القادمة من هذا الباب لتحليل مختلف جوانب هذه الإشكالية التاريخية وطُرُق معالجتها السياسية على يد عمر بن الخطاب.

2 ـ الطابع العام لعقود الصلح

هناك حقيقة تاريخية واضحة لاجدال فيها، وهي أن القبائل العربية، وبالتحديد قبائل الرِدة، شَكلت قوام الجيوش المسلمة الفاتحة وإنْ كانت قيادة عملية الفتح قد بقيت كاملاً محصورة في أيدي الأرستقراطية القرشية الدينية من كبار الصحابة والمؤمنين. ولاشك أبداً أن جملةً من الدوافع كانت تحرك الناس للفتح، شخصية وجماعية، مادية ومعنوية. لقد كان الفتح لدى الكثيرين قتالاً وجهاداً في سبيل الله، وقد رأينا كيف أخذت، في سياق عملية الفتح نفسها، بواكيرُ وعي عربي إسلامي جديد في التكون والظهور. لكن كل هذا لايغير من حقيقة تاريخية جوهرية وهي أنه، إذا ما انطلقنا من اللغة الاجتماعية لهذا العصر، كان الفتح ضرباً من ضروب سلوك الغزو، كما تقننه المنظومة الاجتماعية والقيمية القبلية، هذه المنظومة التي كانت مبدأ ومنطلق عملية التوسع بأسرها. والغزو يهدف أساساً للغنيمة ولولا أن آلية توزيعها كانت قد انسجمت تماماً مع الأعراف القبلية السائدة، لما كان أساساً بالإمكان تعبئة القبائل، وبالتالي ضمان استمرارية الفتوحات. فاستمرارية العرف كانت الأساس.

هذه الاستمرارية المطلقة تصرح لنا بها المصادر تصريحاً واضحاً فيما يخص توزيع الغنائم المنقولة للفتوحات. كان العرف ينص على توزيع كل مايُغنم بالتساوي على المقاتلة، بعد رفع الخمس للخليفة. وهكذا كان وبقي الحال طوال فترة الموجة الأولى للفتوحات. كمثال على ذلك يمكن لنا أن نسوق حادثة توزيع غنائم المدائن، عاصمة الفرس. كالعادة قام قائد الجيش، هنا سعد بن أبي وقاص، بالقيام بتنظيم توزيع الغنائم. وقام سعد بتوزيع

كل ماغُنم وكان يمكن حمله وتقسيمه مادياً على الناس. يقدر الطبري نصيب كل مقاتل شارك في فتوح المدائن باثني عشر ألف درهم. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2451). أتى القسم الأعظم من هذه القيم من خزائن كسرى في قصور المدائن. وتقاسم الفاتحون أيضاً جميع الدور والبيوت في المدينة التي هجرها أهلها وتركوها هاربين من زحف جيش المسلمين. (قارن: نفس المصدر السابق). ثم جمع سعد الخمس وأدخل فيه كل شيء أراد أن يعجب منه الخليفة عمر من ثياب كسرى وحليه وسيفه ونحو ذلك. (قارن: نفس المصدر السابق). وقد بقي من «فيء أهل المدائن» تحفة فنية كبيرة لم يتمكن سعد من قسمتها ولم يعتدل له ذلك. كانت هذه التحفة عبارة عن قِطْف (سجادة أو بساط) «ستين ذراعاً في ستين ذراعاً بساطاً واحداً مقدار جريب فيه طُرق كالصور وفصوص كالأنهار وخلال ذلك كالدير وفي حافاته كالأرض المزروعة والأرض المُبْقِلة بالنبات في الربيع من الحرير على قضبان الذهب زنُوّاره بالذهب والفضة وأشباه ذلك». (قارن، نفس المصدر السابق، ص 2452). استطاب سعد نفوس المقاتلة عن أربعة أخماس هذا القِطف حتى يبعثه كاملاً إلى عمر، فيضعه حيث يشاء، لأن قسمته لاتتفق بين المقاتلة لكثرتهم. وهكذا وصل القطف للمدينة، فاستشار عمر الناس في أمر هذا القطف، وتم الاتفاق على تقطيعه قطعاً متساوية وتوزيعها على الناس. (قارن: نفس المصدر السابق).

أما الخمس فكان من حق أمير القوم، أي من حق خليفة المسلمين عمر بن الخطاب. وماكاد الخمس يصل إلى المدينة، حتى كان عمر يسارع إلى توزيعه على الناس في المدينة أو يصرفه على مصالح المسلمين ومنافعهم، كما كان عليه الحال مثلاً في خمس جلولاء. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2466).

انسجاماً مع العرف القبلي كانت الغنيمة حصراً على من يشارك في القتال لها وعليها بصورة مباشرة. كمثال على ذلك نسوق الرواية التالية لابن سعد. «غزا أهل البصرة ماه وعليهم رجل من آل عُطارد التميمي فأمده أهل الكوفة وعليهم عمار بن ياسر فقال الذي من آل عطارد لعمار بن ياسر يا أجدع أتريد أن تشاركنا في غنائمنا فقال عمار خير أُذنيّ سببت قال شَعْبَة يعني أنها أصيبت مع النبي (ص) قال فكُتب في ذلك إلى عمر فكتب عمر إنما الغنيمة لمن شهد الوقعة». (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 182). هناك في المصادر مالايحصى من الروايات عن الاستمرارية غير المشروطة للتقاليد القبلية في توزيع الغنائم المنقولة. فحين كلف عثمانُ بن عفان حبيبَ بن مسلمة الفهري بفتح أرمينيا، اصطدم هذا بمقاومة عنيفة من قبل أهلها، الأمر الذي اضطره لطلب عونٍ ومدد من الخليفة. على أثر ذلك أرسل عثمان له جيشاً من ثمانية آلاف رجل على

رأسهم سلمان بن ربيعة الباهلي. لكن سلمان تأخر في وصوله لأرمينيا، فاضطر حبيب إلى خوض القتال لوحده، واستطاع رغم ذلك من تحقيق انتصارات كبرى جلبت عليهم الكثير من الغنائم. حين وصل سلمان مع جيشه، أراد مشاركة حبيب في الغنائم، فنشب نزاع شديد بين القائدين، حكموا فيه عثمان. لكن عثمان أكد مجدداً أن الغنيمة لمن قاتل عليها، ولايوجد داعٍ لتغيير هذا الأمر. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 197).

غني عن القول أن السبي كان جزءاً من الغنيمة، وبالتالي كان يوزع أيضاً على المقاتلين، بعد إرسال الخمس إلى المدينة. وكان يحدث السبي في فترة القتال، أي في الفترة الممتدة بين الحصار وتوقيع المصالحة. وكان المسلمون يسبون ماتطاله أيديهم في هذه الفترة من رجال ونساء وأطفال. ولم تكن عقود الصُلح تُلغي السبي الذي حدث قبلها. فأثناء محاصرة قيسارية في فلسطين، حدث قتال بين جيش المسلمين وبين أهل قيسارية، نجم عنه سبي أربعة آلاف شخص. وبعد توقيع عقد الصلح، بقي هؤلاء في السبي ولم تُنسخ حالهم هذه بتوقيع عقد الصلح. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 142 ، قارن أيضاً: نفس المصدر السابق، ص 173 ، 176 ، 198 ، 215 ، 227 ، 293 ، 404).

لقد بقي إذن هذا المجال من مجالات تنظيم عملية الفتح، أي مجال توزيع الغنائم المنقولة، تقليدياً كاملاً، لم يعرف أية تعديلات أو تغيرات على الإطلاق. والسبب في ذلك يعود إلى حالة الغزو نفسها، فهي حالة مألوفة اعتيادية، وبالتالي لم توجد حاجة لإبداع قوانين جديدة لضبطها وتنظيمها في الفتوحات. **لكن هذه الاستمرارية في هذا المجال كانت جزءاً من كلٍ، أي أنها كانت جزءاً من استراتيجية سلوكية عامة نهجها المسلمون في فتوحاتهم لمختلف القرى والمدن والأمصار. لذلك لابد أولاً من فهم الأطر العامة لهذه الاستراتيجية، قبل الانتقال إلى تحليل تفاصيلها وجوانبها المتعددة.** ويجد الباحث هذه الملامح الكلية لاستراتيجية الفتح العامة مدونةً في نصوص عقود الصلح التي تحفظ لنا المصادر الكثير منها. لذلك فإن استيعاب الطابع العام لعقود الصلح يتطلب تحليل هذه النصوص.

بعد التحطيم العسكري الكامل لجيوش الدولتين الفارسية والبيزنطية انتهى عملياً في هذه البلاد وجودُ مؤسسة الدولة، وأصبحت تُمثل البلاد بشخص الولاة المحليين وأعيان وكبار المدن والمقاطعات. وكان هؤلاء يمثلون دائماً الهيئة المقاومة والمفاوضة لجيوش المسلمين. لهذا فقد حافظت التقسيمات الإدارية لدولتي الروم والفرس على وجودها ووظيفتها، سواء من الناحية الشخصية، حيث استمرت طبقة الحكام المحليين في عملها، أو

من الناحية الإدارية، حيث استمرت الدواوين المحلية في أداء وظائفها المعتادة. حتمتْ طبيعة مرحلة الفتوحات نفسها شكل العلاقة بين الفاتحين، كأسياد جدد للبلاد، وبين الوحدات الإدارية المحلية المفتوحة وأهلها، كمسودين. وطالما أن فِعل الفتح بحد ذاته كان يحتل المكانة الأولى في أولويات مرحلة الموجة الأولى للفتوحات، فقد بقي حضور السادة الجدد في البلاد المفتوحة حضور جيش غازٍ، يعيش منعزلاً في معسكراته، وينتقل بصورة مستمرة من مكان لآخر. لهذا فقد بقيت العلاقة بين المسلمين الفاتحين من جانب وبين الوحدات الإدارية المفتوحة والأهلين من جانب آخر علاقة خارجية محضة، لاتسمح بالاندماج والاختلاط. لأن الاندماج والاختلاط كانا يتطلبان استقرار الفاتحين بعد إتمام الفتح كفتح. لكن فترة الموجة الأولى للفتوحات كانت من حيث طابعها التاريخي فترة التوسع والغزو، وكل مجالات الحياة الأخرى كانت تنتظم بهذا. **تحددت ماهية هذه العلاقة الخارجية بأمرين اثنين: الاقرار بالإدارة الذاتية للمدن والمقاطعات، بما احتواه هذا من الحفاظ على عمل الأجهزة الدواوينية التقليدية كاملاً، والإقرار بالاستقلالية الثقافية للأهلين.** بعبارة أخرى، لقد ترك المسلمون الناس على أحوالها وعاداتها وثقافاتها وأديانها وطبقاتها، دون التدخل فيها، ودون الإساءة لمسارحياتها الداخلية. وتقدم لنا المصادر الكثير من الروايات التي توضح لنا ذلك.

يحدثنا الأموي أنه بعد توقيع صلح الاسكندرية، تقدم أعيانها لقائد جيش المسلمين وقالوا له: «نريد أن تولوا علينا رجلاً من اصحابك حتى يجمع المال الذي طلبتَ منا»، فكان جواب المسلمين: «إنا لانعلم بأمور أصحابكم ولانعرف القادر منكم ولا الضعيف فانظروا في أكابركم ممن تختارونه عليكم لجمع المال فولوه عليكم ويكون معه رجلٌ من أصحابنا مساعدٌ له على ذلك». (قارن: الأموي، ص 77). لقد تم فتح مدينة بعلبك بعد حصار طويل وقتال شديد. وقَبِلَ بَطْرِيقُ المدينة بعقد الصلح، شريطة ألا يدخل المسلمون المدينة إطلاقاً، وأن يبقوا خارجها تأتيهم الجزية إليهم في وقتها المحدد. وهكذا تم الصلح والأمان والفتح. (قارن: الواقدي، فتوح الشام، الجوء الأول، ص 131). من جملة العقود التي عاقد عليها المسلمون أمراء الولايات الشرقية من بلاد كسرى كان العقد التالي الذي عقده سُويد بن مقرّن مع اصْبَهْذ خراسان على منطقة طبرستان:

«هذا كتاب من سُويد بن مقرن للفَرُّخان اصبهذ خراسان على طبرستان وجيل جِيلان من أهل العدو أنك آمن بأمان الله عز وجل على أن تكف لصوتك وأهل حواشي أرضك ولاتؤوي لنا بُغية وتتَّقي مَن وَلي فرج أرضك بخمس مائة ألف درهم من دراهم

أرضك فإذا فعلت ذلك فليس لأحد منا أن يُغير عليك ولايتطرق أرضَك ولايدخل عليك إلا بإذنك سبيلنا عليكم بالإذن آمنة وكذلك سبيلكم ولاتُؤون لنا بغية ولاتسلّون لنا إلى عدو ولاتغلّون فإن فعلتم فلا عهد بيننا وبينكم شهد سواد بن قُطبة التميمي وهِند بن عمرو المُرادي وسِماك بن مخرَمة الأسدي وسِماك بن عُبيد العَبْس وعُتَيبة بن النهّاس البكري وكتب سنة 18». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 1659).

لم تكن هذه الأمثلة التي أوردناها نماذج متفرقة، وإنما نهج عام، تخبرنا به المصادر إخباراً شافياً وافياً. لقد كان المسلمون في هذه المرحلة من تاريخ الفتوحات مضطرين للحفاظ على الأموال العامة السائدة في المناطق المفتوحة، حيث تركوا الناس لأسيادها المحليين الذين غدوا الطرف العميل لهم، أي الطرف الذي يتعاملون ويتعاقدون معه على باقي الأهلين. وكان من مصلحة الفتح الحفاظ على استقرارية الشريحة الحاكمة الوسطى في البلاد المفتوحة، حيثُ أوكلت بمهمات تدبير شؤون الأمن والنظام وتنفيذ الشروط التي يفرضها الفاتحون من خلال عقود الصلح. وكانت مشورة هؤلاء هامة وضرورية في الكثير من الأحيان. فحين استتم الفتح لسعد بن أبي وقاص على أراضي السواد، تناقش مع دهاقنتها فيما يُريد أن يفعل بالفلاحين. وقد أشار عليه الدهاقنة أن يترك الناس على أرضها، يزرعونها، لأنه من سيزرع أو يحصد إذا سبي الفلاحون وأبعدوا عن الأراضي. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2426). وتذكر الكثير من الروايات أن عمر بن الخطاب كان يأمر عماله على العراق أن يسمعوا لنصائح الدهاقنة إذا مااعترضتهم صعوبات ومشاكل، لأن هؤلاء الدهاقنة أعلم ببلادهم وناسهم من غيرهم. (قارن: نفس المصدر السابق، ص2497).

لو أخذنا فتوح الأهواز مثالاً، لوجدنا أن المسلمين الفاتحين لم تكن لهم أية علاقة مباشرة مع الأهلين، وانحصرت معاملاتهم مع دهاقنة الأهواز وأمرائها الذين قُبلوا منذ البدء على أنهم أسياد هذه البلاد، وساسة ناسها، وبالتالي ممثليها أمام سادة الفتح. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2543). لاحقاً كان عبيد الله بن زياد، والي البصرة (672 ـ 674) ثم والي العراق كله (679 ـ 683) يُبرر استكثاره لاستخدام الدهاقنة في إدارة شؤون البلاد بقلة معرفة العرب بقضايا الإدارة وأمور الدواوين وكثرة خبرة هؤلاء في هذا المجال. (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 457 ، البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الرابع ب، ص 109). لقد توضح إذن أن **طريقة التعامل مع البلاد المفتوحة كانت طريقة عامة، تتعلق أولاً وأساساً بحالة الفاتحين أنفسهم وعلاقاتهم الذاتية**. وأما الفروقات المحلية

والظروف القطرية والاختلافات الثقافية والدينية والاجتماعية للبلاد المفتوحة فلم تلعب أيّ دور في رسم هذه الطريقة ولم يكن لها وزن أو قيمة في تحديد شكل سلوك ومعاملات الفاتحين.

كانت عقود الصلح تمثل الجوهر الفردي المميز لسياسة الفتوحات الإسلامية، وكانت تجسد خصوصية تنظيم علاقة الفاتحين مع سكان البلاد المفتوحة، وبالتالي كانت عقود الصلح تعكس تشكيل علاقة السيادة في الأمصار الجديدة وفق حاجات ومتطلبات وإمكانيات الفاتحين أنفسهم. تعج المصادر بنصوص الكثير من عقود الصلح هذه. وقد اخترنا عقد الصلح مع إيلياء (القدس)، لا لأن الخليفة عمر بن الخطاب قد قام بنفسه بوضع نصه، وإنما أيضاً لأنه يُمثل سائر عقود الصلح الأخرى وينوب عنها. يقدم لنا الطبري النص التالي:

«بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصُلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها أنه لاتُسكن كنائسهم ولاتهدم ولايُنتقص منها ولامن حيّزها ولامن صليبهم ولامن شيء من أموالهم ولايُكرهون على دينهم ولايُضار أحد منهم ولايَسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يُعطي أهل المدائن وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللُّصوت فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم ومن أقام منهم فهو آمن وعليه ماعلى أهل إيلياء من الجزية ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلّي بيعهم وصُلبُهم فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصُلُبهم حتى يبلغوا مأمنهم ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ماعلى أهل إيلياء من الجزية ومن شاء سار مع الروم ومن شاء رجع إلى أهله فإنه لايؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم وعلى مافي هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية شهد على ذلك خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعبد الرحمن بن عوف ومعاوية بن أبي سفيان وكَتب وحَضَر سنة 15» (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2405).

صاغ هذا العقد من الخليفة الراشدي الثاني المقومات الأساسية التي رسمت الطابع العام لجميع عقود الصلح أثناء الموجة الأولى للفتوحات، والتي حددت بالتالي الطابع العام لتنظيم عملية الفتوحات.

تكمن الفردية المطلقة للفتوحات الإسلامية في كونها قد شكلت علاقة السيادة على أنها علاقة عَقْدية بين طرفين، لكل منهما بموجب هذا العقد حقوق وواجبات. فعلاقة الفتح كما شكلها عمر، وكما مارستها جيوش المسلمين، كانت علاقة تعاقد اجتماعي. لقد أراد المسلمون أن تكون علاقة الغالب بالمغلوب علاقة حقوقية مدونة مشهودة. بموجب هذا العقد حَقّ للفاتحين فرض الجزية على الأرض المفتوحة. لم تكن هذه الضريبة المادية أحد الأهداف الكبرى للفتح وحسب، وإنما رمزت أيضاً لعلاقة السيادة نفسها. مقابل الجزية، التي كانت حقاً للفاتحين وواجباً على المغلوبين، ضمن المسلمون للأهلين الأمان، وأدخلوهم في ذمتهم. ولم يعنِ هذا كف اليد عنهم وحسب، وإنما صونهم تجاه أي عدوان خارجي والدفاع عنهم تجاه أي خطر يحدق بهم من قبل الآخرين. هذا كان حق المغلوبين على الغالبين وواجب الفاتحين تجاه المغلوبين والأهلين. وهذه الحقوق والواجبات المتبادلة كانت تكمل بعضها البعض وتشترط بعضها البعض. فإذا خرق المسلمون وعودهم واستباحوا الأهلين، كفت الجزية عن كونها حقاً لهم. وإذا امتنع السكان في البلاد المفتوحة عن أداء الجزية، أو ناصروا على المسلمين، أو قاتلوا المسلمين مجدداً، سقطت عنهم الذمة وأصبحوا أهل حرب وليس أهل صلح. وأما كل ماتعدى حدود هذه العلاقة الأساسية، فقد تم النظر إليه على أنه يدخل في الشؤون الداخلية للأهلين، لاعلاقة للمسلمين به ولادخل لهم بذلك. وارتبطت بهذه الناحية من علاقة التعاقد الاجتماعي جملة الشؤون الثقافية للقرى والمدن والأمصار، بما تتضمن من عادات وتقاليد ومعتقدات وعلاقات اجتماعية وشؤون إدارية. هكذا كان النموذج العام لعقود الصلح، وبالتالي للتنظيم الخارجي للفتوحات الإسلامية. وغني عن القول أن الظروف المحلية كانت تحتم إضافات وتعديلات معينة على هذا النموذج.

فعلى سبيل المثال اتفق أبو عبيدة عامر بن الجراح مع أعيان حلب، أثناء عقد الصلح معهم، على أن تخلي المدينة للمسلمين نصف دورها وبيوتها. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 147). أما مدينة الرها، مثلها مثل عشرات المدن في الأراضي الفارسية والرومية، فقد تعهدت بموجب عقد الصلح مع عياض بن غنم بأن تقوم بصورة دورية بإصلاح الطرق والجسور. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 174). نصت الكثير من عقود الصلح على حق المسلمين المحتاجين بالنزول ضيوفاً على الأهلين لمدة ثلاث ليالٍ، كما كان عليه الحال مثلاً في عقد الصلح مع المدينة الأرمينية طفليس. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 201). لما فتح عمرو بن العاص مدينة برقة، صالح أهلها على الجزية التي بلغت قيمتها

ثلاثة عشر ألف دينار، وسمح لهم أن يبيعوا في هذه الجزية من أبنائهم من أحبوا بيعه. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 224). ونص عقد الصلح الذي عقده المسلمون مع المدينة الفارسية بهرذان، بالإضافة لحق المسلمين في الإستضافة وواجب الأهلين في إصلاح الطرق والجسور، حق المسلمين بالإستعانة لانجاز شؤون الاستطلاع والتوجه في هذه المنطقة. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2633). ونجد هذه الشروط نفسها تتكرر أيضاً في عقد الصلح مع أصبهان. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2641).

هناك قصة يرويها أبو يوسف تلقي بعضاً من الضوء على الطابع العام لعقود الصلح أثناء الموجة الأولى للفتوحات. يقول أبو يوسف أن أمير المؤمنين هارون الرشيد عن أمر أهل الذمة، وكيف تركت لهم البيع والكنائس في المدن والأمصار حين افتتح المسلمون البلدان، وكيف لم تهدم كنائسهم، وكيف تركوا يمارسون طقوسهم ويخرجون بالصلبان في أعيادهم. أجابه القاضي والفقيه أبو يوسف أنه هكذا كانت «شروط الصلح». فمقابل أداء الجزية وعدم مناصرة العدو تعهد المسلمون بصون النفس والمال والدين لسكان الأمصار المفتوحة. (قارن: كتاب الخراج، ص 80) . من المعروف أن أبا يوسف قد ألف هذا الكتاب وأرسله للخليفة هارون الرشيد، الذي كان من قبل قد كلفه بالإجابة على عدة من المسائل التاريخية والفقهية. في هذا السياق يستعرض صاحب كتاب الخراج الشروط التي كان يفرضها المسلمون أثناء فتوحهم للمدن والأمصار. وهنا تتكرر أيضاً العناصر الأساسية التي رأيناها في نص عمر لأهل إيلياء. ويتوضح من تعليقات وشروح أبي يوسف أن هذه الشروط كانت عامة، لازمت جميع عمليات الفتح ورسمت طرق التعامل مع البلدان المفتوحة وأهلها. بالاستناد إلى كل هذا لابد هنا من الإشارة إلى أن النصوص التي تذكرها بعض المصادر لجملة من عقود الصلح، حيث يُنص فيها على إهانة أهل الكتاب، والحد من حرياتهم الدينية، والتضييق عليهم، وحتى وسمهم بالكفر، جميعها نصوص مختلقة لا أرضية تاريخية لها. (مثل هذه النصوص نجدها عند الأموي والواقدي، قارن: الأموي، ص76 ، الواقدي، فتوح الشام، القسم الثاني، ص 111). هنا تنسب ممارسات إسلامية نشأت لاحقاً إلى فترة الراشدين، لتبريرها وإضفاء الشرعية الفقهية والتاريخية عليها.

يعود الفضل الأكبر في تنظيم الفتوحات الإسلامية الأولى كممارسة حقوقية عقدية منظمة بين الغالب والمغلوب إلى الشريحة المدنية التجارية القرشية التي قادت ونسقت ونظمت عمليات التوسع الكبرى للمجتمع العربي البدوي في ذلك الزمان. لقد كان سادة قريش تجاراً محنكين، أصحاب خبرات دبلوماسية عريقة، وكانوا عبر تجاراتهم ورحلاتهم

السنوية الدورية على صلة وثيقة مع ملوك المدنيات المجاورة، وعلى معرفة وطيدة بحضارتها وثقافتها وأوضاعها. وجدت هذه العقلية التجارية انعكاسها في هذه الممارسة البناءة والإيجابية التي ضبطت العلاقة بين الغازين والمغلوبين، وأطرتها في أطر حمت فيها ومن خلالها هذه المدنيات من العواقب التقليدية التي كانت تعاني منها كل مدنية مستقرة حضرية لدى تعرضها لاجتياح بدوي واسع، ولبت أيضاً في ذات الوقت مصالح ومتطلبات القبائل الغازية وفقاً لاجتماعيتها وقيمها. وقد تزاوجت هذه العقلية التجارية القائدة مع العقلية الدينية التي أسستها الدعوة الإسلامية، والتي حضت على الخير والمعروف ونهت عن الفحشاء والمنكر والبغي والظلم. ومثلت شخصية قرشية، مثل شخصية الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب، هذه الوحدة بين هاتين العقليتين تمثيلاً إبداعياً عبقرياً فريداً. ربما يكون في هذا أحد العوامل الجوهرية التي توضح الطابع السلمي البناء للفتوحات الإسلامية، وتميزها عن سائرها من عمليات الاجتياح البدوي في التاريخ التي كانت عواقبها مدمرة ومهلكة إلى حد أقصى، حتى في العصور الإسلامية اللاحقة، كما كان عليه الحال مثلاً لدى تقارب بني هلال في القرن الخامس للهجرة.

3 ــ التنظيم القبلي ــ الإسلامي لعلاقة الفاتحين بالأرض والسكان في الأراضي المفتوحة

أشرنا سابقاً إلى أن الإشكالية الأساسية في فترة الموجة الأولى للفتوحات كانت تكمن في تطوير الأشكال الملموسة القادرة على التوفيق بين حاجات ومتطلبات القبائل الفاتحة من جانب وبين خصوصيات الظروف الجديدة التي تولدت عن عمليات الفتح نفسها من جانب آخر. **بما أن الفتح كان الشكل الاجتماعي لحياة القبائل وعيشها ورزقها في هذه الفترة، فإن تنظيم الفتح كان في نفس الوقت النظام الاجتماعي لها. وبعبارة أخرى يمكن القول أن بنية وحركية المجتمع العربي الفاتح في عصر الفتوحات انعكست كلياً في الأشكال التنظيمية الداخلية والخارجية للفتوحات. كان الفتح إذن، وفق هذه الرؤية، المرآة الدقيقة العاكسة للحالة الاجتماعية والسياسية والثقافية للقبائل العربية، وبالتالي لمستوى التطور التاريخي الملموس للمجتمع العربي.** يعني هذا على السوية المعرفية أن تحليل تنظيم الفتح يتطابق مع تحليل النظام الاجتماعي والسياسي للأمة الإسلامية في هذه المرحلة المبكرة من تطورها. ولعل أهم شيء في تحليل كهذا هو وضع

اليد على **الطبيعة الاجتماعية للمعايير والقيم** التي كانت تضبط سلوك الفاتحين، وتعلّل غاياتهم، وتحدد حوافزهم ودوافعهم. ويمكن من خلال استيعاب هذه النظم الشارعة تلمُّس الوحدة في تفاصيلِ الإجراءات والتدابير المتخذة وفي تنوعِ الطرق في معالجة المشاكل المختلفة.

رأينا كيف سادت الاستمرارية العرفية في مجال تنظيم الغنائم المنقولة. ولكن هذا المجال كان من أبسط وأسهل مجالات تنظيم عملية الفتح التي طرحت مسائل تنظيمية أعقد بكثير. لقد انحصرت هذه المسائل في تعريف العلاقة بالأرض المفتوحة وسكانها. كيف كان يجب ويمكن التعاطي مع الأراضي الزراعية الهائلة التي فتحتها جيوش المسلمين، وكيف كان يمكن ويجب التعاطي مع سكان البلاد المفتوحة؟. في هذه الأمور كمن جوهر مرحلة الفتح كلها، لأن الغنيمة الحقيقية كانت الأرض وسكانها، وليست الأموال المنقولة. **وهكذا تحددت مسبقاً مهمات السياسةِ الإسلامية في هذه الفترة. لقد كان على السياسة الإسلامية أن تجد الأشكال الملموسة لحل مسألة ملكية الأرض ومسألة العلاقة مع السكان في الأمصار والبلدان المفتوحة، بحيث يُتمكن من متابعة الفتح على نهج وصورة تقبلها القبائل حاملة الفتح وقوامه.** سنخصص المبحثين القادمين لمعالجة هذه القضية.

أولاً ــ علاقة الفاتحين بالأرض المفتوحة

ــ الجزية والخراج وتحويل الأرض لملكية قبلية ــ

لعل من أكثر المصطلحات شيوعاً واستخداماً في المصادر، وكذلك في المراجع، مصطلحي الجزية والخراج. وهما يستخدمان للتعبير والبيان عن علاقة الفاتحين بالأرض وسكانها. وربما لاتوجد مصطلحات أكثر ميوعة وضبابية من هذين المصطلحين. تكمن أحد أسباب هذه الحالة في لغة المصادر نفسها. فهذه تقدم لنا من جانب صورة واضحة بسيطة من حيث أن المسلمين الفاتحين فرضوا على البلاد المفتوحة ضريبتي الخراج على الأرض والجزية على الأشخاص. ولكن ما إن يتم الإخبار الملموس عن المحتويات المحلية الفعلية للجزية والخراج، حتى تبدأ المعطيات بالتناقض والتضارب. لهذا علينا أولاً أن نستعرض حالة المصادر هذه، حتى يتوضح لنا الإشكال جيداً.

تربط روايات **البلاذري** مختلف المعاني والمدلولات بمصطلحي الجزية والخراج. فهو

يخبرنا مثلاً أن أبا عبيدة كان قد فرض كلاً من الجزية والخراج على بعلبك حين صالحها. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 130). يقول البلاذري أن عقد الصلح مع مدينة الرها شكل المثال والأساس الذي اعتمد عليه في معظم فتوح الجزيرة السورية (قارن: نفس المصدر السابق، ص 174 ومايليها). وهو يذكر نصين لهذا العقد، وفق روايتين مختلفتين. أما الرواية الأولى فتذكر النص الآتي: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما أعطى عياض بن غنم أهل برقة يوم دخلها أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم لاتخرب ولاتسكن إذا أعطوا الجزية التي عليهم ولم يحدثوا مغيلة وعلى أن لايحدثوا كنيسة ولابيعة ولايظهروا ناقوساً ولاصليباً شهد الله وكفى بالله شهيداً». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 174. تذكر الرواية الثانية النص التالي: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من عياض بن غنم لاسقف الرها إنكم إن فتحتم لي باب المدينة على أن تؤدوا إليّ عن كل رجل ديناراً ومديي قمح فأنتم آمنون على أنفسكم وأموالكم ومن تبعكم وعليكم إرشاد الضال وإصلاح الجسور والطرق ونصيحة المسلمين شهد الله وكفى بالله شهيداً». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 174). وهكذا يكون عياض بن غنم قد فرض ضريبة واحدة عينية ونقدية على المدينة ككل، سُميت في الرواية الأولى جزية. في تعليقاته على فتح الرها يذكر البلاذري أن عياض قد جعل الأرض ملكاً للمسلمين، على الرغم من أن هذه المدينة لم تبدِ أية مقاومة. ولهذا فقد فُرض عليها بالإضافة إلى هذه الجزية الخراج. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 173). في نفس الوقت يذكر البلاذري أن رأس العين كانت قد أخذت عنوة، لأنها قاتلت المسلمين بشدة وعنف. ومع ذلك تذكر رواياته أن المسلمين قد تركوا الأرض في رأس العين لأهلها، وفرضوا عليهم الجزية فقط، دون الخراج. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 177). لايستخدم البلاذري لغة واحدة في توصيفه لما فرضه المسلمون على الأمصار والمدن السورية لدى فتحها. فتارة يُذكر إن المسلمين أخذوا الجزية وتارة الخراج، وتارة ثالثة تُذكر القيم النقدية والعينية دون تسمية. ولايمكن للقارئ أن يجد معياراً ناظماً لهذا التنوع في استخدام المصطلحات. فوجب مثلاً على المدينة الفلسطينية السامرة دفع الجزية، (قارن: نفس المصدر السابق، ص 158)، بينما ألزمت المدينة المجاورة لها، إيلياء، والتي فتحت في نفس الموجة، بالخراج. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 138). ولكن تجدر الإشارة إلى أن البلاذري يقدم صورة عامة عن الضرائب المفروضة في هذه الفترة، ويعتبر أنها كانت تتشكل من ضريبتي الجزية والخراج.

أيضاً تذكر روايات البلاذري حول فتوح أرمينيا أنه قد فُرض على هذه البلاد ضرائب متنوعة، دون إيضاح الأسباب الداعية لهذا التنوع. هكذا فرض حبيب بن مسلمة الذي

فتح مدينة ديبل في عهد الخليفة الراشدي الثالث الجزية والخراج عليها، (قارن: نفس المصدر السابق، ص 200). بينما أُلزمت طفليس، في نفس الوقت، بدفع الجزية فقط. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 201). على خلاف ذلك نجد أن روايات البلاذري حول فتوح مصر تذكر باستمرار أنه قد فرضت على هذه البلاد الجزية والخراج معاً. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 214 ومايليها).

نجد هذا التشويش أيضاً في استعراض البلاذري لفتوحات المسلمين في الإمبراطورية الفارسية. من المعلوم أن المسلمين كانوا يعقدون عقود الصلح مع طبقة الحكام المحليين من مرزبانة ودهاقنة، وكانوا يفرضون عليهم قيماً معينة عليهم أداؤها للمسلمين سنوياً. أحياناً تُسمى هذه القيم جزية، أحياناً خراجاً، وكثيراً لاتُسمى أبداً. نجد هذا واضحاً في رواياته حول فتوح الأهواز (قارن: نفس المصدر السابق، ص 376 ومايليها) لكن المؤلف يؤكد لدى استعراضه لفتوح السواد أن المسلمين قد فرضوا على هذه البلاد الجزية والخراج، وأن عمر بن الخطاب قد أقر هذا. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 266). هناك رواية طريفة يذكرها البلاذري، وهي أن مجوسياً من أهل السواد أتى لعند عمر بن الخطاب وطالبه بوضع الخراج عنه لأنه يريد أن يدخل الإسلام. إلا أن عمر رفض طلبه، بحجة أن أرضه قد أخذت عنوة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 286). هنا يتم الإيحاء أن الخراج قد فُرض فقط على الأراضي التي أخذت عنوة.

عموماً يُفهم من روايات البلاذري أن ضرائب مختلفة قد فرضت على المدن والأمصار الفارسية. لكن لايمكن نهائياً أن يُستنتج من هذه الروايات الأسباب الداعية لهذا الاختلاف والتنوع، لاسواء بين الولايات الفارسية، ولاداخل كل ولاية على حدة. هكذا تذكر هذه الروايات أن معظم مدن منطقتي الجبال وحلوان أُلزمت بدفع الجزية والخراج معاً. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 301 ومايليها). أما في منطقتي فارس وكرمان فلا تقدم روايات البلاذري صورة عامة واحدة. فبينما القرى المحيطة بسابور، وكذلك شيراز نفسها، أُلزمت بدفع كلٍّ من الجزية والخراج، نصت عقود الصلح مع مدنٍ مثل سابور، اصطخر، ودرابجرد على دفع مبلغ نقدي سنوي محدد. (قارن: نفس المصدر السابق، ص388 ، 389). كذلك كان الحال في مناطق خراسان، وسجستان، وأذربيجان، حيث تذكر روايات البلاذري أن الفاتحين قد فرضوا على هذه البلدان قيم نقدية سنوية عليهم رفعها للمسلمين، دون أن تسمى هذه القيم باتساق (قارن: نفس المصدر السابق، ص403، 392 ، 326). ففي أذربيجان استخدمت هذه الروايات مصطلح الخراج، (قارن:

نفس المصدر السابق، ص 326). في حين أنه يتم الحديث عن الجزية في الكثير من فتوحات خراسان، كفتح هرات مثلاً. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 405).

على خلاف استعراض البلاذري، يكاد **الأموي** لايستخدم مصطلح الخراج نهائياً أثناء استعراضه لفتوحات مصر. وتفيدنا رواياته أن مصر بأكملها قد أخذت بذات الشروط. وفقاً لذلك وجب على هذه البلاد أن تدفع جزية مقدارها أربعة دنانير على كل شخص بلغ الحلم. (قارن: الأموي، ص 52 ، 76). لكن الأموي يترك مجالاً لبعض الاستثناءات. كانت مدينة الفِرما أحد هذه الاستثناءات القليلة. فقد حاصر جيش المسلمين بقيادة هلال بن أوس هذه المدينة مدة عشرين يوماً دون جدوى، وحين وصلت روافد مقاتلة مكونة من ثمانمئة مقاتل عربي وثلاثة آلاف مولى قبطي لدعم قوات هلال، بادرت المدينة لعقد الصلح مع المسلمين المحاصرين. بموجب هذا العقد تعهدت الفِرما بدفع 4000 دينار، 400 ناقة، و 1000 شاة في هذا العام. أما في العام القادم وجب على أهل الفرما أداء نفس القيم، وإلا فكان عليهم الجلاء عن المدينة وإخلاؤها للمسلمين. ويسمي الأموي هذه القيم بالجزية، معتبراً أن أهل الفِرما قد صالحوا المسلمين على أداء الجزية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 93).

صحيح أن روايات **الطبري** تتصف بدرجة أعلى من الانسجام والاتساق قياساً بغيرها، لكنها لاتخرج في قضية الجزية والخراج عن التشويش العام السائد في جميع المصادر. عموماً تُفيد روايات هذا المؤرخ أن المسلمين قد أخذوا جميع البلاد، سواء في الدولة الفارسية أو في الدولة البيزنطية، وفق نفس النموذج من عقود الصلح. حيث تم فرض الجزية على الأهلين والمدن والمقاطعات، التي كانت تتألف من قيم نقدية أو عينية.

تجدر الإشارة إلى طريقة الطبري في استخدام مصطلح الجزية. فهو يستخدم هذا اللفظ للدلالة على جميع أنواع الضرائب، عينية كانت أو نقدية، على الأرض كانت أو على الأشخاص، أو على المهن والصنايع. وهكذا يسمي الطبري ماوجب على أهل السواد دفعه للمسلمين من محصول أرضهم جزية. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2396). صحيح أن الطبري نادراً مايستخدم مصطلح الخراج في رواياته، ولكن حين يفعل، يقوم باستخدامه بنفس الطريقة التي يتعاطى بها مع مصطلح الجزية. هكذا نقرأ عنده الرواية التالية: «كتب إليّ السرى يقول حدثنا شعيب قال حدثنا سيف عن محمد والمهلب وعمرو قالوا كان المسلمون بالبصرة وأرضِها وأرضُها يومئذ سوادها والأهواز على ماهم عليه إلى ذلك اليوم ماغلبوا عليه منها ففي أيديهم وماصُولحوا عليه منها

ففي أيدي أهله يؤدون الخراج ولايُدَخل عليهم ولهم الذمة والمنعة وعميد الصلح الهرمزان». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2545). توحي هذه الرواية أن الخراج أُخذ ممن فُتحت أرضهم صلحاً، دون سواهم ممن فتحت أرضهم عنوة.

بعد استعراضنا لهذه المصادر المبكرة، لاعجب في أن المصادر المتأخرة لم يكن لها أن تساهم في إلقاء أضواء أخرى على قضية الفتح ومسألة الجزية والخراج. وربما يكون خير دليل على الفتح كتابات **ابن خلدون**. (من المعروف أن ابن خلدون كان يستند أساساً على أعمال الطبري). فهو أيضاً يستخدم مصطلحي الجزية والخراج بصورة عشوائية واعتباطية، لاتسمح لنا بفرزِ الفروقات التاريخية بينهما، وتمييز النظام الذي تم بموجبه فرض الجزية أو الخراج على البلدان المفتوحة. هكذا يكتب ابن خلدون أن بعض المدن السورية مثل بُصرة، (قارن: ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 85)، وأنطاكية، (قارن: نفس المصدر السابق، ص 105)، وإيلياء، (قارن: نفس المصدر السابق، ص 106)، كان عليهم أن يدفعوا الجزية. أما مدينة حماة فكان عليها أن تدفع بالإضافة إلى الجزية، التي كانت ضريبة على الأشخاص، الخراج على غلات الأرض. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 104). لكن المؤلف يذكر هذا دون أن يوضح أسباب ودواعي هذه الاختلافات، على الرغم من التشابه الشديد في شكل الصلح.

لايمكن نهائياً استخدام الأدبيات الفقهية كمصادر في دراسة تاريخية العلاقات المالية وعلاقات الملكية في مرحلة صدر الإسلام. وماذكرناه حول طابع المعالجات الفقهية لدى استعراضنا لمسألة أشكال الفتح، ينطبق بصورة أشد على المعالجات الفقهية للقضايا المالية. يعود السبب في ذلك إلى العقلية الفقهية القياسية نفسها، التي ترجع الحاضر إلى الماضي للقياس عليه والحكم اقتداء به، فتمحو بذلك العملية التاريخية نفسها كعملية نمو وتطور وتغيّر، وبالتالي كعملية تمايز بين المراحل. التأريخ لم يكن في يومٍ من الأيام هدفاً مستقلاً، وإنما وسيلة لتدعيم المحاججات الفقهية. لنأخذ مثالاً واحداً فقط لتوضيح ذلك. فلقد اختلف الفقهاء في تحديد مصير الأرض التي استولى عليها المسلمون عنوة. فالشافعي يرى أن هذه الأرض غنيمة تُقسم تماماً كباقي الغنائم على الفاتحين، إلّا أن يطيّبوا نفساً عنها، فتوقف على مصالح المسلمين. أما مالك فلا يُجيز قسمة هذه الأرض نهائياً ويقر بضرورة وقفها على المسلمين. وأبو حنيفة يقر بإمكانية تقسيم هذه الأرض على الغانمين، باعتبارها غنيمة، فتصبح بذلك أرض عشرية، ويجيز أيضاً تركها في أيدي «المشركين»، فتكون بذلك أرض خراجية، وأهلها يغدون أهل ذمة ومنعة، ويُجيز وقفها على كافة

المسلمين، فتصير هذه الأرض دار إسلام، سواء سكنها المسلمون أو غيرهم. (قارن: الماوردي، ص 156). علينا ألا ننسى أن كل هذه الأحكام الفقهية تستند لذات المنهجية التي تعتمد بدورها على طريقة الإسناد والتواتر والقياس. لهذا لايمكن للمؤرخ أن يستنبط مادة تاريخية تذكر من الأدبيات الفقهية، لأنها تضيع كاملاً في سياق القياس نفسه.

تَوضَّح إذن أنه لايمكن للبحث التأريخي الجدي الذي يسعى لإعادة ترميم العلاقات الفعلية لمرحلة الفتوحات وصدر الإسلام، أن يُسلم بالقوالب العامة التي تقدمها لنا المصادر في قضية تنظيم علاقات المُلك والمال. إن هذه الحالة المعرفية للمصادر نفسها توضح بصورة جلية الارتباط العضوي لاكتشاف الوقائع التاريخية بالأدوات المنهجية بالرؤية المعرفية العامة التي تنطلق منها الدراسة التأريخية. وإذا ما أُقِرّ بأن للمنهجية دوراً جوهرياً في الوصول للواقعة التاريخية، فلا بد من توضيح الإطار المنهجي العام الذي يمكن من خلاله طَرق المادة المصدرية بصورة تُقرّب نسبياً من الحقيقة التاريخية. إن الحلقة المفتاحية في إزالة هذا الإشكال المعرفي تكمن في التحديد الصائب لطبيعة العلاقة التاريخية الملموسة والأساسية التي يجب على ضوئها دراسة تنظيم العلاقات المالية في مرحلة صدر الإسلام. لايجوز نهائياً عزل القضايا عن ملابساتها وحيثياتها الفردية الخاصة، ولايجوز ربطها بعلاقات أخرى تخرق حدها وفصلها. وهنا يكمن جوهر المسألة. فإن الأصل الأول لهذا الإشكال المعرفي هو ترتيب التنظيم المالي للفتوحات في سياق دراسة تاريخ نشوء وانبناء الدواوين والقوانين لدولة الخلافة العربية الإسلامية. لهذا فإن رؤية المعاملات المالية للفتوحات من منظار التقسيمات الحقوقية والدواوينية اللاحقة للأمور المالية من جزية وخراج وفيء وغير ذلك رؤيةٌ لاتاريخية على الإطلاق لأن الفاتحين بَقُوا طوال الموجة الأولى للفتوحات بعيدين عن أي عملٍ دواويني وإداري أياً كان، وكان لاعلاقة لهم نهائياً بالأنظمة والأجهزة الضريبية التي بقت سالمة بعد انهيار دولتي الروم والفرس. ومن المعلوم أن المحاولات الأولى للتدخل في بنية الدواوين وطريقة عملها وبنائها تمت لاحقاً في حوالي نهاية القرن الأول للهجرة، أي فيما يُعرف بتعريب الدواوين على يد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان. وحتى هذا الحين بقيت لغات هذه الأجهزة فارسية أو قبطية أو يونانية، كالقائمين عليها في صالح الأسياد الجدد، أي في صالح المسلمين. فعلاقة الفاتحين بالدواوين كانت جزءاً لايتجزأ من طبيعة علاقتهم بالأمصار المفتوحة. وقد رأينا أن الطابع الأساسي لهذه العلاقة كان طابعاً خارجياً، وفق النموذج العام لمعاهدات الصلح نفسها. لقد استخدم الفاتحون

طبقة الأمراء المحليين كأداة لتنفيذ شروطهم التي كان أهمها جمع القيم المادية من الأهلين كضريبة أو كأتاوة، أي عملياً تحقيق رزق الفاتحين. وأما تفاصيل تقسيمها وطرائق جمعها فكانت بالنسبة للمسلمين جزءاً من الشؤون الداخلية للأمصار المفتوحة، لم يتدخلوا بها، وبقيت بذلك بعيدة كل البعد عن اهتمامات هذا الجيل من الأمة الإسلامية في هذه المرحلة الأولى من تطورها وتاريخها، والتي كان محتواها الأساسي فِعْل الفتح نفسه.

لهذا يجب الربط بين طابع المعاملات المالية للمسلمين في مرحلة الفتوحات وبين طبيعة وظروف هذه المرحلة نفسها. وكذلك يجب معالجة هذا الجانب من تنظيم الفتح بالإرتباط الوثيق مع الطابع التاريخي للفتح ومع الطبيعة الاجتماعية لأصحابه، أي للقبائل العربية الغازية تحت قيادة الأرستقراطية القرشية التجارية والدينية. ونظرةٌ كهذه فقط يمكن لها أن تسمح بتنقيح وتدقيق معلومات المصادر لصالح محاولة الاقتراب من الحقيقة التاريخية. وهذا ماسنحاول القيام به الآن.

لقد رأينا في استعراضنا لتاريخ بداية الفتوحات أن معركتيْ اليرموك والقادسية أحدثتا انعطافة نوعية في مسار عملية الغزو والتوسع، بحيث توجت هنا النقلة النوعية الكبرى من الإغارة إلى الفتح. ولهذا فإنه ليس صدفة أن الإشارات الأولى في المصادر حول إثارة ملكية الأرض والعلاقات مع السكان وتنظيم هذه الأمور قد بدأت مباشرة بعد موقعة القادسية. لقد أوضح هذان الانتصاران بصورة جلية أن الأمر لم يعد مسألة غنيمة وحسب، وإنما تجاوز ذلك بحدود غير متوقعة. فلم يعد فيء المسلمين الغنائم المنقولة وحسب، وإنما أراضي الفرس والروم الواسعة الشاسعة. لقد بدأت القبائل تعي أنها أصبحت سيدة هذه الأراضي، ولهذا أخذت تطرح بصورة واعية أمر تنظيم العلاقة بها وبسكانها. لقد أتت المبادرة بإثارة هذه المسألة من قبل القبائل نفسها، وبالتحديد من قبل أهل القادسية. ويذكر الطبري كلاماً بالغ الأهمية حول هذه النقطة لدى استعراضه لحالة المسلمين بعد انتصار القادسية. يقول الطبري: «وكتبوا إلى عمر مع أنس بن الحُلَيْس أن أقواماً من أرض السواد ادّعوا عهوداً ولم يُقم على عَهْد أهل الأيام لنا ولم يفِ به أحد علمناه إلا أهل بانِقْيا وبَسما وأهل أُلّيْس الآخرة وادعى أهل السواد أن فارس أكرهوهم وحشروهم فلم يخالفوا إلينا ولم يذهبوا في الأرض، وكتب مع أبي الهيّاج الأسدي يعني ابن مالك أن أهل السواد جلوا فجاءنا من أمسك بعهده ولم يُجلب علينا فتممنا لهم ماكان بين المسلمين قبلنا وبينهم وزعموا أن أهل السواد قد لحقوا بالمدائن فاحْدث إلينا فيمن تم وفيمن جلا وفيمن ادعى أنّه استُكره وحُشر فهرب ولم يقاتل أو استسلم فإنا بأرض رغيبة والأرض خلاء من أهلها وعددنا قليل

وقد كثُر أهل صلحنا وأنّ أعمر لها وأوهن لعدونا تألُفهُم». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2369).

يتضح من هذه الرواية أن الوعي الجديد الذي أخذ بالتكون، بالإرتباط الوثيق مع تنامي الانتصارات العسكرية، بدأ يرى الواقع الجديد من منظور آخر. هنا وجد أهل القادسية أنفسهم أمام مسؤولية التعامل «الاستراتيجي» مع أهل السواد. في كتابهم المذكور للخليفة عكسوا له أربع مجموعات من السكان في السواد، وطالبوه بمساعدتهم في تحديد شكل التعامل معهم. هذه المجموعات الأربعة كانت: مجموعة من عاهد أهل الأيام ثم نكث بعهده، (رأينا في استعراضنا لبدايات الفتوحات في السواد كيف كان الكثير من الدهاقنة يصالحون ثم يفضون صلحهم إذا ماتغيرت الأحوال وأهل الأيام هم عملياً القبائل التي كانت رائدة في الغزو. فلقد كانت هذه الإغارات «أياماً»، كغيرها من أيام العرب المأثورة. ولغة المصادر تستخدم هذا المصطلح حتى معركة القادسية، حيث تبدأ بالتحدث عن أهل القادسية. ونؤكد هنا مجدداً أن أهل الأيام لم يطرحوا مشاكل كهذه مع الخليفة. ولم يكن هذا صدفة، وإنما نتيجة حتمية لطابع غزواتهم التي كانت طارئة ومحلية وتقليدية. أما الواقع الجديد من خلال القادسية فقد فرض مشكلات أخرى. لأن مرحلة الاستقرار الجدي في الأمصار قد بدأت، ولهذا أخذت مسألة طريقة التعامل مع الأهلين أبعاداً أخرى تماماً. ومن هنا يمكن فهم هذا الكتاب الموجه لعمر، الذي يعبر عن التحول في حالة الفتح، وبالتالي حالة القبائل في الأمصار المفتوحة). مجموعة من عاهد أهل الأيام وبقي مخلصاً لعهوده، مجموعة من ادعى أنه أجبر واستكره على البقاء وعلى دعم الجيش الفارسي، ولكنهم لم يقاتلوا ولم يهربوا من مدنهم وقراهم، وأخيراً مجموعة من هرب مع الجيش الفارسي خوفاً من العرب ويريد الآن العودة إلى منازله وأرضه.

وضعت فتوحات السواد القبائل العربية أمام مشاكل جديدة لم يشهدوها ولم يعرفوها في جميع أيامهم ومواقعهم. فهذه كانت المرة الأولى التي تكون فيها الغنيمة أراض وقرى واسعة وكثيرة. هذه ناحية، والناحية الثانية هي الكثرة غير الاعتيادية للقبائل المشاركة في الغزو والتي كانت طبعاً تنتظر حصتها من هذه الأراضي التي كانت تنظر إليها على أنها غنيمة. في البدء مالت القبائل وأكثرية الصحابة على اعتبار هذه الأراضي غنيمة كغيرها، وبالتالي توزيعها على الفاتحين وتوزيع الفلاحين أيضاً كسبي. وهكذا تناقش سعد بن أبي وقاص مع الخليفة عمر فيما يجب فعله بأرض السواد وأهلها، لأن أهل القادسية يطالبون بالتوزيع والقسمة، بحكم أنها فيؤهم الذي انتزعوه بسيوفهم وقتالهم. ووفق

حسابات سعد التي ناقش بها عمر، كان سوف يحصل كل مقاتل على ملكية ثلاثة فلاحين في حالة القسمة والتوزيع. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 265 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2467 ، كتاب الخراج، ص 13). توجد العديد من الروايات التي يُفهم منها أن هذا الموضوع أصبح بعد فتوح السواد الموضوع السياسي الأول بين الصحابة والقبائل. ويذكر صاحب كتاب الخراج أن الكثير من الصحابة وقفوا إلى جانب القبائل مؤيدين مطالبهم بقسمة ما أفاء الله عليهم من الأرضين في العراق والشام كما تقسم غنيمة العساكر. كان بلال بن رباح، عبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام من الصحابة الذين تبنوا هذا الموقف، محاججين بسنة الرسول أيضاً، حين قام الرسول بتوزيع أراضي خيبر وفدك على المقاتلة. (قارن: كتاب الخراج، ص 13 ، 14).

لكن عمر، ومعه مجموعة من كبار الصحابة، منهم علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله، أخذوا يرون الأمور بشكل آخر، وجعلوا يعون الأبعاد الحقيقة الجدية للمسألة المطروحة بحيث أن تطبيق العرف السائد حتى الآن لم يعد بالنسبة لهم مقبولاً تماماً. تذكر أحد روايات أبي يوسف أن عمر قد حاجج بلال وأصحابه الذين أرادوا قسمة الأرض قائلاً: «قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء ولئن بقيتُ ليبلغن الراعي بصنعاء نصيبه من هذا الفيء». (قارن: كتاب الخراج، ص 13). ويُروى عن عمر أنه قال أيضاً: «فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحُيّزت ماهذا برأي». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 14).

يذكر البلاذري أيضاً بعض الروايات التي تؤكد روايات أبي يوسف. فهناك رواية تذكر نص الكتاب التالي الذي أرسله عمر لسعد بن أبي وقاص: «... أما بعد فقد بلغني كتابك تذكر أن الناس سألوك أن تقسم بينهم ما أفاء الله عليهم فإذا أتاك كتابي فانظر ماأجلب عليه أهل العسكر بخيلهم وركابهم من مال أوكراع فاقسمه بينهم بعد الخمس واترك الأرض والأنهار لعمالها ليكون ذلك من أعطيات المسلمين فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن يبقى بعدهم شيء». (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 265).

يُورد البلاذري روايات أخرى تظهر من خلالها حجة أخرى احتج بها عمر على الناس، لكي لاتقسم الأرض بينهم. من هذه الروايات الرواية التالية: «حدثنا أبو نصر التمار قال حدثنا شريك عن الأجلح عن حبيب بن أبي ثابت عن ثعلبة بن فريد عن علي قال

لولا أن يضرب بعضكم وجوه بعض لقسمت السواد بينكم». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 266). ورواية أخرى تذكر في هذا الصدد التالي: «حدثنا خلف بن هشام البذار قال حدثنا هُشيم عن العوام بن حَوْشب عن ابراهيم التيمي قال لما افتتح عمر السواد قالوا له اقسمه بيننا فإنا فتحناه عنوة بسيوفنا فأبى وقال فما لمن جاء بعدكم من المسلمين وأخاف إن قسمته أن تتفاسدوا بينكم في المياه قال فأقر أهل السواد في أرضهم وضرب على رؤوسهم الجزية وعلى أرضهم الطسق ولم تقسم بينهم». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 268).

هناك عند البلاذري رواية فريدة تفيدنا أن عمر أراد أيضاً في البدء قسمة السواد بين المسلمين، وأمر أن يحصوا الأرض ومن عليها، فوجد أن نصيب الرجل منهم سيكون ثلاثة من الفلاحين، فشاور في الأمر عليّ الذي رأى أن يترك السواد «مادة للمسلمين». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 266).

تَوَضّح إذن أن مشكلة قسمة الأرض والفلاحين طرحت بصورة جدية بعد فتوح السواد، وأن الآراء كانت منقسمة بين مؤيد ومعارض للقسمة. وتبين لنا أن عمر كان قد شاور الناس والصحابة، وبلور بالتدريج موقفة التاريخي الذي أدخل إحداثاً في المنظومة العرفية المتبعة حتى آنذاك. وصاغ عمر موقفه هذا من خلال رده على كتاب أهل القادسية الذي أرسلوه مع أنس بن الحُليس. والطبري وحده هو الذي يقدم لنا نص هذا الكتاب حرفياً.

«أما بعد فإن الله جل وعلا أنزل في كل شيء رخصه في بعض الحالات إلا في أمرين العدل في السيرة والذِكر فأما الذكر فلا رخصه فيه في حالة ولم يرض منه إلا بالكثير وأما العدل فلا رخصه فيه في قريب ولابعيد ولافي شدة ولارخاء والعدل وإن رُئي ليناً فهو أقوى وأطفأ للجَوْر وأقمع للباطل من الجور وإن رئي شديداً فهو انكش للكفر فمن تم على عهده من أهل السواد ولم يعن عليكم بشيء فلهم الذمة وعليهم الجزية وأما من ادعى أنّه استكره ممن لم يخالفهم إليكم أو يذهب في الأرض فلا تُصدقوهم بما ادعوا من ذلك إلا أن تشاؤوا وإن لم تشاؤوا فانبذ إليهم وأبلغوهم مأمنهم وأجابهم في كتاب أبي الهيّاج أما من أقام ولم يجلُ وليس له عهد فلهم ما لأهل العهد بُمقامهم لكم وكفهم عنكم إجابة وكذلك الفلاحون إذا فعلوا ذلك وكل من ادعى ذلك فصُدّق فلهم الذمة وإن كُذّبوا نُبذ إليهم وأما من أعلن وجلا فذلك أمر جعله الله لكم فإن شئتم فادعوهم إلى أن يقيموا لكم

في أرضهم ولهم الذمة وعليهم الجزية وإن كرهوا فأقسموا ماأفاء الله عليكم منهم». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2370).

حين وصل كتاب عمر هذا إلى سعد بن مالك، الذي كان قد بادر على رأس أهل القادسية لمكاتبة عمر، (هو سعد بن مالك بن عُهيب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب. كان من أقدم الصحابة، ومن أخلص المؤمنين في مكة قبل الهجرة. لعب دوراً بارزاً في تنظيم حملات المسلمين على السواد منذ بداياتها المبكرة، وكان من قواد فتوح القادسية والمدائن. قام عمر بتعيينه والياً على الكوفة في السنة الحادية والعشرين للهجرة (642م)، وكان سعد من مؤسسيها الأوائل. في السنة الخامسة والعشرين للهجرة (646م) عزله عثمان عن ولاية الكوفة، وعين بدلاً عنه الوليد بن عقبة. اعتزل الفتنة، ولم يتحزب لأحد فيها، وبقي في داره، وتوفي في السنة الخامسة والخمسين للهجرة. قارن: ابن حجر، الجزء الثاني، ص 33) جعل هذا يتشاور مع الناس فيما العمل، وقرروا جميعاً بأن يُساووا الجميع من أهل السواد في المعاملة، وسمحوا لهم البقاء في قراهم وأراضيهم، وجعلوهم أهل ذمة، وفرضوا عليهم من الجزاء ماكانوا سابقاً يؤدونه لكسرى. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2371).

لابد من الملاحظة أن الإجراءات والقرارات التي اتُخذتْ في السواد من قبل أهل القادسية لم تمثل في البدء نهجاً مركزياً عاماً. لقد كانت المشكلة مشكلة السواد ومشكلة أهل القادسية، وقد تم من خلال التشاور مع الخليفة اتخاذ ما رأته المقاتلة من القبائل على أنه كان مناسباً وملائماً وفقاً للظروف الملموسة. وكلما كانت الفتوحات تتقدم وتتوسع، كلما كانت تنشأ نفس الإشكالية مجدداً. وفي كل حالة كهذه كان المعنيون يأخذون بالبحث مجدداً عن حلول وسُبل، خصوصاً وأن قبائل جديدة كانت تتزاحم على الفتح، وكان عليها بالتالي أن تمر لوحدها بذات التجارب التي كان الأسبقون قد مروا فيها وتجاوزوها. فبعد فتح جلولاء، الذي أتى بغنائم وفيء تشابه ما أتت به فتوح القادسية والمدائن من قبل، راسل قائد الفتح، سعد بن أبي وقاص، عمر، وطلب منه النُصح والإشارة في طريقة العمل مع السكان والأرض والفلاحين. عملياً طرح سعد هنا نفس التساؤلات التي طرحها من قبله كتاب أهل القادسية. وقد وجّه عمرُ سعد هنا كما كان قد وجه أهل القادسية من قبله تماماً، حيث رسم له نفس السبيل لإقرار الفتح على أصحابه. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2457 ، البلاذري، فتوح البلدان، ص 265 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 173 ، كتاب الخراج، ص 13). في سياق فتوحات مصر نشب نزاع بين عمرو بن

العاص والزبير بين العوام حول قضية قسمة الأرض، حيث كان الزبير من أصحاب وأنصار القسمة، اقتداءً بسُنة الرسول في خيبر وفدك. رفع هذان الصحابيان الأمر إلى عمر فأشار عليهم بأن يسلكوا سبل من سبقهم في فتوحات العراق. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 214).

تكررت مجدداً ذات المشاكل والمحاورات والمشاورات أثناء فتوح الأهواز في السنة السابعة عشرة للهجرة (638م). قامت مجموعة من القبائل بقيادة أبي موسى الأشعري بفتح الأهواز. عقب ذلك بادرت هذه القبائل من تلقاء نفسها، وبموافقة الأشعري، بقسمة الأراضي فيما بينها، كما قسمت الغنائم والأموال المنقولة، وسبي الفلاحين وتوزيعهم أيضاً كغنيمة على المقاتلة. ماكاد الخليفة عمر يسمع بذلك، حتى سارع في مكاتبة ومحاورة الفاتحين بخطورة وضرر هذه الإجراءات عليهم، لأنهم لايعرفون بالأرض ولابطرق استصلاحها وزراعتها، فالأولى بهم أن يدعوا علوجها يرعونها، وأن يضمنوا لهم الذمة مقابل أخذ الجزاء من غلات الأرض. أقنعت هذه الحجج مقاتلة الأهواز وسلكوا أيضاً هذا السبيل في تنظيم فيئهم. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 377).

لقد توضح الآن إذن أن الخبرات الخاصة التي جمعها المسلمون بأنفسهم، تحت رعاية ومشورة كبار الصحابة وعلى رأسهم الخليفة عمر، وبالإرتباط الوثيق مع معطيات حملات الفتح نفسها، أوصلت الفاتحين إلى موقف استثناء الأرض والفلاحين من العرف الشارع لتوزيع الغنيمة، وبالتالي عدم قسمتها وقسمة الفلاحين على جميع أفراد الجيوش المسلمة.

لكن هذا الواقع لم يكن ليلغي مسألة التعريف الدقيق لملكية هذه الأراضي. بل على العكس تماماً، فإن عدم قسمة الفيء قد اشترطت مسبقاً الوضوح في مسألة ملكيته. وهكذا كان السؤال التاريخي الكبير الناجم عن الفتوحات هو: لمن هذا الفيء، لمن هذا المال؟ علينا ألا ننسى أن مصطلح الفيء كان متعدد المعاني والمدلولات. ولكنْ دائماً حين كان يتم التطرق للأراضي الزراعية، أي للأموال غير المنقولة، كان يتم التحدث عن الفيء.

من الواضح أن توزيع الثروة هو حاصل ونتيجة لمُلكها. فالتوزيع يشترط أولاً المُلك. ولهذا فإن البت في أشكال التوزيع يقتضي سلفاً الوضوح في مسألة الملكية. ولاشك في أن السؤال المطروح قبل قليل سؤالٌ صاغه الفاتحون بلغتهم. فعدم القسمة، وبالتالي عدم إفراز ملكية فردية كملكية السلاح والسبي وماشابه، هو تعيين سلبي محض. فمن كان إذن المالك لهذا الفيء، لهذه الأراضي المفتوحة؟. تعطينا المصادر إجابات واضحة على هذا السؤال.

يذكر ابن سعد الرواية التالية: «كان عمر بن الخطاب يأمر عماله أن يوافوه في الموسم فإذا اجتمعوا قال أيها الناس لم أبعث عمالي عليكم ليصيبوا من أبشاركم ولا من أموالكم إنما بعثتهم ليحجزوا بينكم وليقسموا فيأكم بينكم فمن فُعل به غير ذلك فليقم فما قام أحد إلا رجل واحد قال يا أمير المؤمنين إن عاملك فلاناً ضربني مائة سوط قال ضربت قم فاقتص منه فقام عمرو بن العاص فقال يا أمير المؤمنين إنك إن فعلت هذا يَكْثُر عليك وتصبح سنة يُؤخذ بها من بعدك فقال أنا لا أقيد وقد رأيت رسول الله يُقيد من نفسه قال فدعنا فلنرضه قال دونكم فافتدى منه بمائتي دينار كل سوط بدينارين». (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 211). يحدث البلاذري أن نصيب بجيلة من فيء السواد كان الربع لأنها كانت قد شكّلت ربع جيش القادسية. فكانت تذهب بذلك ربع جزية السواد إليها. ولكن بعد ثلاث سنوات من هذا الفتح، وكنتيجة لكثرة الروافد من القبائل العربية إلى السواد واستقرارهم فيه، اضطر عمر لإعادة ترتيب توزيع الفيء بحيث يستطيع أن يضمن عطاء الجدد القادمين لتوهم من شبه الجزيرة. لكن بجيلة لم تقتنع بسهولة بأن تتخلى عن حقها في مُلكها، ولم توافق إلا بعد أن وعدها عمر بزيادة عطائها من الديوان. (قارن: البلاذري، ص 268). كانت هذه على مايبدو البدايات الأولى لمسألة إعادة تقسيم الفيء التي اضطر إليها عمر، لأن الطبري يشير إلى أن حجم هذه المشكلة قد أصبح شديداً في السنة الثانية والعشرين للهجرة (643م).

لقد كان في شكل ومحتوى هذا الإجراء الخطير الذي قام به عمر في أواخر عهد خلافته إشارة واضحة إلى مسألة الملكية. فلقد شرحنا سابقاً أن النزوح المتواصل للقبائل العربية من صحرائهم نحو أراضي العراق خلق نوعاً من عدم التوازن بين الفيء وبين رزق الروافد المتأخرة. فبحكم تاريخ الفتوحات نفسها ملكت الدفعات الأولى من القبائل القسم الأكبر من فيء السواد، لأن فتحه كان قد تم أساساً على يدها. امتدت هذه الفترة التأسيسية من الإغارات الأولى على يد أهل الأيام إلى فتح جلولاء في السنة السادسة عشرة للهجرة (637م). لكن استقرار فتوح السواد أفرز موجات نزوح هائلة لأكثرية القبائل العربية من صحرائها، التي أخذت تستقر في الأمصار المفتوحة، خصوصاً الكوفة والبصرة، وتشارك في عمليات الفتح. وكان الإشكال يكمن في أن الفيء الذي كانت تحرزه هذه الروافد المتأخرة عبر فتوحاتها الخاصة لم يكن كافياً لاعالتها. لهذا اضطر عمر إلى إعادة توزيع الفيء لحل هذه المعضلة المعاشية الكبيرة. لكن هذا كان يتطلب تدخلاً في علاقات الملكية القائمة. لأن الأوائل وجب عليهم أن يتخلوا عن فيء أرض فتحوها بسيوفهم

ودمائهم لصالح قبائل جديدة قادمة. يتضح من روايات الطبري بهذا الصدد أن سياسة عمر في هذا المجال كانت تنطلق كاملاً من ملكية الأوائل لهذا الفيء. لهذا فإن إجراءاته السياسية كانت قائمة كاملاً على الضغط المعنوي والأخلاقي وعلى المحاججة والإقناع، لأن المالك الفعلي لهذا الفيء لم يكن الخليفة، وإنما القبائل التي قامت بالفتح. والملكية هي التي تعطي حق التصرف فيها. ولهذا ماكان لعمر أن يتصرف في أملاك الآخرين، دون إرادتهم وموافقتهم. وهنا كانت تكمن صعوبة مهمته. فلقد وجب عليه أن يجد سبيلاً يلبي فيه مصالح الجميع على أرضية قناعاتها وإرادتها. ولم يكن هناك سبيل آخر غير هذا. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2672).

هذه الحقيقة التاريخية الكبرى نجدها أيضاً بصورة واضحة في كتاب عمر لأهل القادسية. فروحُ نص هذا الكتابِ انطلقت ببداهة كاملة في أن فيء القادسية ملك لأهل القادسية. وهذا ينبع وينسجم مع المنظومة القيمية الاجتماعية لمجتمع الفتح القبلي. فالسيفُ هو الذي يبرر المُلك، والفيء هو غنيمة سيف، والغنيمة حق لمن قاتل عليها. لهذا لايجوز الخلط بين أمرين متباينين في طبيعتهما: بين عدم القسمة وبين ملكية المال والفيء. كان عدم القسمة تعديلاً تجاوب مع الظروف الجديدة للفتح التي لم تسمح بتطبيق الآلية التقليدية لتوزيع الغنيمة على الغانمين. لكن عدم القسمة لم يعنِ نهائياً نسف الأسس المادية الاجتماعية لحق المُلك آنذاك، ولم يعنِ تجريد الفاتحين من ملكيتهم وخلع حق التملك عنهم. ففعل الفتح كان يبرر من تلقاء نفسه حق التملك، وأما أشكال تطبيق هذا الحق، فكانت مسألة تم **التشاور** عليها ولعب الخليفة دور المرشد والموجه في هذه المشاورة، لكن حق القرار، أي حق التصرف الفعلي النهائي، بقي بصورة طبيعية محصوراً بيد المالك، أي بيد الفاتح الغانم الغازي، أي بيد القبائل.

في سياق معالجة ملكية الفيء لابد من التطرق لأمر **الصوافي**. يوجد إجماع كامل في المصادر على أن الصوافي كانت الأراضي المهجورة، أو البائرة، أو غير المزروعة، أو التي لأصحاب ولا أسياد لها. لكنْ الاختلافات تبدأ حين يتم الإخبار عن طريقة تصرف الفاتحين بها. يخبرنا البلاذري، (قارن: فتوح البلدان، ص 273)، وأبو يوسف، (قارن: كتاب الخراج، ص 32) أن الصوافي جُعلت فيئاً لعامة المسلمين وملكاً عاماً لهم، يتصرف فيه الخليفة نيابة عنهم في تدبير مصالحهم العامة، وكذلك في إقطاعه. ويروي كلٌ من البلاذري وأبو يوسف أن عمر كان أول من أقطع في الإسلام وأن إقطاعه كان دائماً من الصوافي فقط. وهناك إشارة أخرى لمسألة الصوافي يقدمها لنا اليعقوبي. يذكر هذا المؤرخ

أنه لما ولّى معاويةُ عبد الله بن درّاج خراج العراق، أمره بأن يحمل إليه من مالها مايستعين به. فكتب إليه ابن الدرّاج يعلمه أن الدهاقين أعلموه أنه كان لكسرى وآل كسرى صوافي يجتبون مالها لأنفسهم ولاتجري مجرى الخراج، وكان ديوان هذه الصوافي بحلوان، فأمره معاوية أن يحصي تلك الصوافي ويرسل جبايتها له، فبلغت جبايتها خمسين ألف ألف درهم من ارض الكوفة وسواها. (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 258). ويتابع اليعقوبي أن هذا الاستصفاء قد حدث أيضاً في أرض البصرة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص258 ، 276 ، 278). وهكذا يحدثنا اليعقوبي أنه كان لمعاوية صوافي في كل الأمصار المفتوحة، في العراق والشام ومصر.

من حيث المبدأ تتفق أقوال اليعقوبي هذه مع روايات الطبري. فنصُّ كتاب عمر لأهل القادسية، الذي قدمه لنا الطبري كما رأينا، ذُكر فيه إشارة عمر على الفاتحين أن يَدْعوا من جلا عن أرضه للعودة إليها مقابل الذمة والجزاء، وإن لم يفعلوا، كان لهم حرية تقاسمها فردياً فيما بينهم. أي أن هذه الأرض التي لاسيد لها، والتي هجرت وتركت ــ بقيت ملكاً للفاتحين، ولكن كانت لديهم إمكانية قسمتها وتوزيعها، على خلاف أكثرية الأراضي. حول هذه النقطة يُخبرنا الطبري:

«وكان مما أفاء اللهم عليهم ماكان لآل كسرى ومن صوب معهم وعيالُ من قاتل معهم وما له وماكان لبيوت النيران والآجام ومستنقع المياه وماكان للسِكك وماكان لآل كسرى فلم يتأتّ قسم ذلك الفيء الذي كان لآل كسرى ومن صوب معهم لأنه كان متفرقاً في كل السواد فكان يليه لأهل الفيء من وثقوا به وتراضوا عليه فهو الذي يتداعاه أهل الفيء لاعُظْمُ السواد وكانت الولاة عند تنازعهم فيها تهاون بقيسمه بينهم فذلك الذي شبّه على الجَهَلة أمر السواد ولو أن الحلماء جامعوا السفهاء الذين سألوا الولاة قَسْمَه لقسموه بينهم ولكن الحلماء أبوا فتابع الولاة الحلماء وتُرك قول السفهاء كذلك صنع عليّ رضي الله عنه وكل من طلب إليه قسمُ ذلك فإنما تابع الحلماء وترك قول السفهاء وقالوا لئلا يضرب بعضهم وجوه بعض». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2371).

رأينا أيضاً كيف كتب سعد بن أبي وقاص إلى الخليفة عمر في قسمة فيء جلولاء. فكتب إليه عمر «أن أقِرّ الفلاحين على حالهم إلّا من حارب أو هرب منك إلى عدوك فأدركته وأجرِ لهم ما أجريت للفلاحين قبلهم وإذا كتبتُ إليك في قوم فأجروا أمثالهم مجراهم فكتب إليه سعد فيمن لم يكن فلاحاً فأجابه أما مَن سِوى الفلاحين فذلك إليكم

مالم تغنموه يعني تقتسموه ومن ترك أرضه من أهل الحرب فخلّاها فهي لكم فإن دعوتموهم وقبلتم منهم الجزاء ورددتموهم قبل قسمتها فذمةٌ فإن لم تدعوهم ففيء لكم لمن أفاء الله ذلك عليه وكان أحظى بفيء الأرض أهل جلولاء استأثروا بفيء ماوراء النّهروان وشاركوا الناس فيما كان قبل ذلك فأقروا الفلاحين ودَعَوا من لجّ ووضعوا الخراج على الفلاحين وعلى من رجع وقَبِلَ الذمة واستصفوا ماكان لآل كسرى ومن لجّ معهم فيئاً لمن أفاء الله عليه». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2467). وهناك رواية أخرى، يذكرها الطبري أيضاً، تشرح مصير الصوافي هذه من فيء جلولاء «كتبوا إلى عمر في الصوافي فكتب إليهم أن أعمدوا إلى الصوافي التي أصفاكموها الله فوزعوها على من أفاءها الله عليه أربعةُ أخماس للجند وخمس في مواضعه إليّ وإن أحبوا أن ينزلوها فهو الذي لهم فلما جعل ذلك إليهم رأوا أن لايفترقوا في بلاد العجم وأقروها حبيساً لهم يولونها من تراضوا عليه ثم يقتسمونها في كل عام ولايُولونها إلّا من أجمعوا عليه بالرضى وكانوا لايجمعون إلا على الأمراء كانوا بذلك في المدائن وفي الكوفة حين تحولوا إلى الكوفة». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2469).

خلاصة القول في هذا المبحث أن الفيء (الأراضي الزراعية المفتوحة) لم يَكُن ملكاً عاماً للأمة، ككيان سياسي وكشخص حقوقي معنوي مجسد في وظيفة وشخصية الخليفة وعماله، وإنما كان المال الخاص بالوحدات القبلية التي حققته، دون سواها. فملكية الفيء كانت ملكية قبلية. فأراضي جلولاء كانت ملكاً لأهل جلولاء، أي للقبائل التي فتحت جلولاء، وفيء القادسية كان ملكاً لأهل القادسية، أي للقبائل التي شكلت جيش القادسية، وهكذا بقيت الأمة الإسلامية في هذه المرحلة من نضجها وتطورها، محصورة كاملة في الأطر القبلية، وهي لم تكن بهذا المعنى سوى تجمع للقبائل الفاتحة. وكان الأساس الشرعي لهذه الملكية فِعل الغزو نفسه، لأن كلّ مايكسب بغزو (بسيف) هو ملك للغازي (لحامل هذا السيف). وأما الأساسُ المادي الاجتماعي لهذه الشريعة في التملك فكان النظام القبلي الذي تأطرت فيه عمليات الفتح خلال الموجة الأولى. وكانت سياسة الخليفة خصوصاً، والسياسة الإسلامية عموماً، جزءاً لايتجزأ من هذه الأطر التاريخية السائدة. كان هذا النتيجة الحتمية لسريان مفعول المنظومة القيمية القبلية في تنظيم الفتح، هذه المنظومة التي حددت منزلة ودور ووزن ووظيفة الخلافة السياسية. **لقد كانت الخلافة في هذه المرحلة الأداة المنسقة والمنفذة لمقتضيات وضرورات تطبيق المنظومة العرفية الاجتماعية القبلية على ظروف الفتح.** على ضوء هذه العلاقة يمكن فهم وتحليل المحتويات الأساسية للسياسة

العملية الإسلامية في عصر الفتوحات الأولى، وباتالي في عصر صدر الإسلام. لقد كانت مؤسسة الخلافة مؤسسة مركزية للتنسيق بين حركات القبائل ومصالحها، بما يتلاءم مع ما تفرضه عمليات الفتح نفسها، وكذلك عمليات النزوح المتواصل من شبه الجزيرة والاستقرار في الأمصار الجديدة المفتوحة. وكانت سياسة الخلافة تنطلق من المعايير الاجتماعية الناظمة والضابطة لسلوك الفاتحين. تركزت الخصوصية التاريخية المرحلية للسياسة الإسلامية في عصر الموجة الأولى للفتوحات في البحث عن أشكال تنظيمية جديدة تسمح بتطبيق هذه المعايير في الظروف الحياتية والمعاشية الجديدة للقبائل.

ثانياً: علاقة الفاتحين بسكان الأراضي المفتوحة

ـ الإخاء الإسلامي والولاء القبلي ـ

كانت العلاقة مع سكان الأمصار المفتوحة في مدنهم وقراهم أحد المجالات الهامة في عملية التنظيم الخارجي للفتح. ورأينا في شروحاتنا السابقة كيف أن الفاتحين قد توصلوا بسرعة شديدة وعبر قناعاتهم وتجاربهم الذاتية المباشرة **أنه لا فائدة من سبي الأهلين وتوزيعهم على الفاتحين**، كما كان عليه الحال بصورة تقليدية في فعل الغزو القبلي. ولقد استطاعت القيادة المدنية الإسلامية إقناع القبائل بعدم جدوى السبي، ومن تطبيق هذا المنهج، لا لأنه كان ينسجم تماماً مع ضرورات استمرار الفتوحات نفسها، بل ولأنه كان يتجاوب أيضاً مع مصلحة القبائل.

نُظمت علاقة الفاحتين بالأهلين في الأمصار المفتوحة بثلاثة مقومات عقدية أساسية، وهي: **الجزاء، والذمة، والاستقلال الإداري والثقافي**.من وجهة نظر الفاتحين أَسست الانتصارات العسكرية حق السيادة في الأراضي المفتوحة. ومارس الفاتحون سيادتهم من خلال عقود الصلح، فهذه كانت الأرضية الحقوقية لممارسة فعل السيادة. تشكلت هذه السيادة الإسلامية في أراضي الروم والفرس وفقاً لتصورات الفاتحين ولإمكانياتهم الفعلية. وكان الجزاء جوهر هذه السيادة ورمزها وغايتها. والجزاء عبارة عن جملة القيم المادية، العينية والنقدية، التي وجب على المغلوبين دفعها سنوياً إلى المسلمين. ولقد رأينا سابقاً كيف أن التصنيف الضرائبي لهذه القيم، جزية أو خراجاً أو غير ذلك، أمرٌ خرج عن اهتمامات الفاتحين وعن خبراتهم الإدارية. وبما أن البنية السياسية والإدارية والاجتماعية للأمة الإسلامية كانت ما زالت بعيدة عن إمكانية القيام المباشر بالممارسة الفعلية لعمليات

إحصاء الجزاء وجمعه من الناس في المدن والقرى، انحصرت اهتمامات الجيوش المسلمة في أن يُرفع الجزاء، وأما كيفية رفعه فكانت مسألة ذاتية للجماعات السكانية التي بقيت تعيش كاملاً وفقاً للتقسيمات الإدارية قبل الفتح، أي للتقسيمات الإدارية لدولتي الروم والفرس. ولهذا لم يكن للملسمين في هذه المرحلة أن يتداخلوا في عيشهم مع الأهلين، بل بقوا بعيدين عنهم، يعيشون في معسكراتهم وخططهم، ويتعاملون فقط مع سادة الجهاز الضرائبي المحلي الذي لم يمس نهائياً، ومع الأعيان والأشراف المحليين. وأما المقوم الثالث لهذه العلاقة فكانت الذمة فلقد دخل سكان الأمصار المفتوحة في ذمة المسلمين، وأصبحوا جميعاً، بعض النظر عن أديانهم وثقافاتهم ولغاتهم، أهل ذمة، تصان حُرمة نفوسهم وأموالهم وأعراضهم وأديانهم، ويُذاد عنهم في حال الاعتداء عليهم من قبل الآخرين.

هكذا كانت إذن الوضعية الحقوقية لسكان الأمصار المفتوحة، وهكذا كان الشكل الإسلامي القبلي لتنظيم وضبط العلاقة بين الجيوش المسلمة الفاتحة وسكان البلدان المفتوحة. ويُفهم من جملة عقود الصلح التي تقدمها لنا المصادر أن السياسة الإسلامية في هذه المرحلة كانت تضع الناس في موضعين لا ثالث لهما، فإما أن يقبلوا الذمة، فيصبحوا بذلك أهل ذمة وجزاء، أو أن يقبلوا الإسلام، فيصبحوا مسلمين، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين. أي أن الخيار الذي كان قائماً أمام الأهلين **إما الخضوع والذمة وإما الإسلام والمساواة** (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 130 ، 201 ، 222 ، 257 ، 312، 382 321 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 2041 ، 2053 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2427 ، 2435 ، 2561 ، 2582 ، الأموي، ص 76). بالإضافة إلى نصوص عقود الصلح تقدم لنا المصادر العديد من الإشارات على هذه الحقيقة. يذكر البلاذري مثلاً أنه بعد فتح جلولاء، في السنة السادسة عشرة للهجرة، دخل الكثير من الدهاقنة الإسلام، ومباشرة رفع الخليفة عمر عنهم الجزاء وساواهم بسائر المسلمين في التعامل. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 265). تُفصل المصادر كثيراً في ذكر حادثة الهرمزان، أحد بيوتات فارس السبعة. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2543). بعد إتمام فتوحات السواد والسيطرة على عاصمة الفرس، هرب الهرمزان قاصداً رامهرمز، فلحق به المسلمون. وضاقت على الهرمزان الأهواز، طلب الصلح، فأقره عمر بن الخطاب على طلبه. «فأقام أمراء الأهواز على ما أُسند إليهم وأقام الهرمزان على صلحه يجبي إليهم ويمنعونه وإن غاروه أكراد فارس أعانوه وذبّوا عنه». (قارن: نفس المصدر السابق).

ولكن حين أخذ يزدجرد، كسرى فارس المهزوم الذي كان يقيم آنذاك في مرو، بتعبئة قواه مجدداً لقتال المسلمين، انضم إليه الهرمزان وأخذ بتعبئة أهل فارس والأهواز ضد

المسلمين، على إثر ذلك حدث قتال عنيف مجدداً بين أهل فارس ومعهم الهرمزان وبين جيوش المسلمين التي أتت من الكوفة والبصرة، انتهى بهزيمة الفرس وبقي المسلمون يلاحقون الهرمزان شهراً كاملاً حتى وقع بين أيديهم. فألبسوه ثيابه الفاخرة الحريرية المرصعة وأرسلوه في وفد إلى عمر في المدينة. ولما دخلوا المدينة، لاقوا عمر نائماً في المسجد، متلفحاً ببرنس والدرة معلقة بيده. «فقال الهرمزان أين عمر؟ فقالوا هو ذا وجعل الوفد يُشيرون إلى الناس أن اسكتوا عنه وأصغى الهرمزان إلى الوفد فقال أين فرسه وحجابه عنه قالوا ليس له حارس ولا حاجب ولا كاتب ولا ديوان قال فينبغي له أن يكون نبياً فقالوا بل يعمل عمل الأنبياء وكثر الناس فاستيقظ عمر بالجلبة فاستوى جالساً ثم نظر إلى الهرمزان فقال الهرمزان قالوا نعم فتأمله وتأمل ما عليه وقال أعوذ بالله من النار وأستعين الله وقال الحمد لله الذي أذل بالإسلام هذا وأشياعه يا معشر المسلمين تمسكوا بهذا الدين واهتدوا بهدي نبيكم ولا تبطرنّكم الدنيا فإنها غرّارة فقال الوفد هذا ملك الأهواز فكلمه فقال لا حتى لا يبقى عليه من حليته شيء فرمى عنه بكل شيء عليه إلا شيئاً يستره وألبسوه ثوباً ضعيفاً». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2558) ثم دار حديث طويل بين عمر والهرمزان أسلم على أثره الهرمزان، ففرض له عمر عطاء قدره ألفان وأنزله المدينة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2559). وهكذا ساوى عمر عطاء الهرمزان بعطاء أهل القادسية. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 381).

في السنة السابعة عشر للهجرة (638 م) اجتمعت دهاقنة الفرس للتشاور فيما بينهم فيما العمل على ضوء انتصارات المسلمين وهرب يزدجرد وانكسار الجيش الفارسي انكساراً تاماً. ثم شكلوا وفداً منهم مكوناً من عشرةٍ من وجوههم للتفاوض مع ابي موسى الأشعري، قائد جيوش المسلمين التي فتحت الأهواز. وفاوضوه على أن يدخلوا الإسلام مقابل جملة من الشروط. وكانت شروطهم أن يقاتلوا مع العرب العجم فقط دون العرب، وأن يُمنعوا ويُنصروا إنْ هاجمهم أحد من العرب، وأن ينزلوا حيث يشاؤون، وأن يحالفوا من العرب من يشاؤون، وأن يُلحقوا بأشراف العطاء، وأن يعقد لهم الأمير الذي فوق أبي موسى، أي الخليفة نفسه. تشاور أبو موسى مع عمر في الأمر، فأشار عمر بأن يُعطوا ما سألوا وهكذا أسلموا وشهدوا مع المسلمين حصار تُشتر. لكنهم اشتكوا بعد ذلك قلة العطاء، فزادهم عمر. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 374 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2561 وما يليها).

يحدث البلاذري أن أربعة آلاف جندي فارسي، كانوا يسمون جند شهانشاه، وكانوا في جيش رستم في القادسية، أسلموا بعد القادسية، ودخلوا في جيش المسلمين،

وجعل لهم عطاء قدره ألف درهم. وحالفوا زُهرة بن قويّة السّعدي من بني تميم (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 280).

ومثل هذه الحالة تكررت أيضاً في الأراضي البيزنطية (قارن: الأموين ص 23 ، 36 ، 93).

تخبرنا روايات البلاذري عن ديوان عمر كيف أن عمر قد أدخل جميع الأعاجم المسلمين في الديوان، دون أي تفريق أو تمييز عن سائر المسلمين (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 455). ويُفهم من هذه الروايات أيضاً أن هذا الموقف المساواتي كان مثار جدل وخلاف بين قادة المسلمين. يُذكر أن أحد عمال عمر رفض مساواة العجم بالعرب في العطاء. وحين سمع عمر بذلك عنفه وأمره بالكف عن التفرقة بين المسلمين (قارن: نفس المصدر السابق، ص 457).

ويتم الإشارة في هذه الروايات إلى الحمراء. كانت الحمراء مجموعة من فرق الجند الفارسي التي أسِرت وسيقت إلى الكوفة. وكتب عمر إلى أمراء الأجناد كتاباً بشأن الحمراء يأمر فيه بأن يُلحق من أسلم منهم بالقبائل التي كانوا سبياً لها قبل اعتناقهم الإسلام، وبأن يُساووا بهم في الحقوق والواجبات. وأما إذا أرادوا أن يبقوا لوحدهم، فلهم ذلك أيضاً، ويُساوى في هذه الحالة عطاؤهم بعطاء القبائل التي كان يمكن لهم أن يُلحقوا بها (قارن: نفس المصدر السابق، ص 258).

تتوضح إذن من جملة هذه الإشارات المصدرية حقيقةٌ تاريخية هامة وهي **أن عصر الموجة الأولى للفتوحات لم يعرف مشكلة الموالي نهائياً**. كان دخول الإسلام في هذه المرحلة يستتبع المساواة التامة بالعرب، المساواة في الحقوق والواجبات. انسجم هذا المنهج من جانب مع العقلية الدينية لكبار الصحابة الذي قاموا على عملية تنظيم الفتح. ولم يتعارض هذا المنهج من جهة أخرى مع المصالح الفعلية للقبائل، وإن كان الكثير منهم قد أبدى استياءً وتذمراً من هذه السياسة العمرية. ويعود السبب في ذلك إلى أن الأكثرية المطلقة لسكان البلدان المفتوحة بقيت في هذه المرحلة على حالها ودينها، فكانوا بذلك أهل ذمة وجزاء.

وأما الأعداد القليلة من العجم الذين دخلوا الإسلام أثناء عمليات الفتح، فكان يمكن استيعابها واحتضانها في إطار الأمة الإسلامية دون صعوبات كبيرة تذكر. فأغلب هؤلاء كانوا من الشريحة الأرستقراطية المدنية أو من الجُند. وكان هؤلاء بدخولهم الإسلام يشاركون، سواء عسكرياً أو إدارياً، في متابعة الفتوحات، يقاتلون مع العرب، إما كجزء من

كتائب القبائل، أو بصورة منفردة ككتائب مستقلة بنفسها. وأما الدهاقنة والأمراء فكانوا يجمعون للمسلمين الجزاء، ويرفعونه إليهم.

لكن هذه الحالة كانت رهينة ظروفِ مرحلةٍ جوهرُها وقوامها فِعْل الفتح بحد ذاته. وبالقدر الذي أخذت فيه الفتوحات بالاستقرار، والقبائل بالاستيطان، وبالقدر الذي أخذت فيه أعداد العجم الذين يعتنقون الإسلام بالازدياد، أخذت تنشأ مشكلة الموالي.

ثم إن مشكلة الموالي كانت جزءاً لا يتجزأ من جملة التحولات البنيوية الاجتماعية والسياسية الخطيرة التي شهدتها الأمة على أرضية استقرار الموجة الأولى للفتوحات، أي في النصف الثاني لخلافة عثمان بن عفان. وبالقدر الذي كانت فيه التمايزات الاجتماعية ضمن الأمة تتبلور وتتعمق، بذات القدر كانت مشكلة الموالي تتكون وتتوضح.

تعود الإشارات الأولى إلى وجود هوة حقيقية بين السياسة المساواتية للقيادة الإسلامية وبين موقف أكثرية المسلمين والقبائل إلى عهد خلافة عليّ بن أبي طالب.

يحدثنا ابن قتيبة أنه بعد فشل التحكيم في السنة الثامنة والثلاثين للهجرة (658 م) نادى الخليفة علي أهل الكوفة لمحاربة معاوية من جديد. على إثر ذلك استجاب له أربعون ألف عربي مع ثمانية آلاف من مواليهم من العجم. وفي هذا السياق دار حوار بين علي وكبار أنصاره حول فتور همة أهل العراق على قتال معاوية، وتقاعسهم عن تلبية نداءات خليفتهم. هنا قام رجل من أصحاب علي وقال: «يا أمير المؤمنين، أعط هؤلاء هذه الأموال، وفضّل هؤلاء الأشراف من العرب وقريش على الموالي، ممن يتخوف خلافه على الناس وفراقه. وإنما قالوا له: هذا الذي كان معاوية يصنعه بمن أتاه، وإنما عامة الناس همهم الدنيا، ولها يسعون، وفيها يكرمون. فأعطِ هؤلاء الأشراف، فإذا استقام لك ما تريد عدت إلى أحسن ما كنت عليه من القسم، فقال علي: أتأمروني أن أطلب النصر بالجور فيمن وليت عليه من الإسلام؟ فوالله لا أفعل ذلك ما لاح في السماء نجم، والله لو كان لهم مال لسويت بينهم، فكيف وإنما هي أموالكم» (قارن: أدب قتيبة، ص 132).

يُفهم من هذه الرواية أن المساواة في العطاء كانت نهجاً سائداً حتى خلافة عليّ، وأن معاوية كان الأول في الإسلام الذي ميّز بين المسلمين العرب والمسلمين العجم في العطاء. ويُفهم منها أيضاً أن هذه المساواة كانت مصدر استياء واسع في صفوف أنصار علي، سواء أشرافهم أو عامتهم. وكان معاوية يكسب ود من يأتي إليه بزيادة عطائه على حساب إنقاص عطاءات الموالي.

هناك كلام يُنسب إلى سُليمان بن صرد الخزاعي، أحد وجوه أنصار علي، يؤكد هذه الحقيقة. ففي عتابه للحسن لدى تخليه عن الخلافة لمعاوية يُعبر سُليمان عن عدم فهمه لتقاعس الحسن في القتال لأخذ حقه، وهو يسكن الكوفة التي فيها عشرات آلاف من المقاتلة العرب مع مواليهم الذين كانوا جميعاً أيام علي يأخذون عطاءهم المتساوي، دون تأخير ودون شروط ودون تفريق (قارن: نفس المصدر السابق، ص 142).

يشير اليعقوبي إلى أن أول قتال قام به الموالي مع عربٍ ضد عربٍ جرى في عهد معاوية (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 262).

هكذا نكون قد أنهينا معالجة مختلف مجالات عملية التنظيم الخارجي للموجة الأولى للفتوحات الإسلامية. ومن المفهوم أن تنظيم علاقة الفاتحين مع المغلوبين كانت مقرونة ومشروطة بالتنظيم الداخلي الذي يضبط علاقة الفاتحين ببعضهم البعض أثناء الفتوحات. هذا الجانب الداخلي يمس إذن البنية الاجتماعية والسياسية الخاصة بمجتمع الفتح العربي. ستكون هذه مادة مباحثنا في الفصل القادم.

الفصل الثالث

التنظيم الداخلي للفتوحات الإسلامية

ـ النظام القبلي والإدارة الإسلامية

1 ـ التأطير الإسلامي للنظام القبلي خلال الموجة الأولى للفتوحات

ـ ديوان عمر ـ

ذكرنا في شروحات سابقة أن طبيعة تنظيم العلاقات الداخلية للفاتحين كانت في نفس الوقت وبحد ذاتها البنية الاجتماعية والسياسية للمجتمع العربي آنذاك. لهذا سنحاول الآن تلمس الهيكلية التنظيمية للأمة بغية تحديد طابعها التاريخي وهويتها الاجتماعية. إن الفحص الدقيق لمادة المصادر تسمح باستقراء شكلين تنظيميين عامين أساسيين رتّب الفاتحون من خلالهما علاقاتهم في ظروف الموجة الأولى للفتوحات.

كان هذان الشكلان **نظام العِرافة وديوان عمر**. لا بد من الإشارة في البدء إلى الصعوبات الكبرى التي تواجه البحث التاريخي في قضية الأشكال الداخلية التنظيمية للفتح، وذلك لأن المصادر لا تقدم لنا في هذا الصدد إلا أخباراً متفرقة وقليلة جداً. وإذا كانت المادة التاريخية المصدرية حول ديوان عمر مقبولة نسبياً من حيث كمها وكيفها، فإن المصادر لا تكاد تذكر شيئاً حول نظام العِرافة.

قبل الخوض في مخاضة الاستقراء النقدي للمصادر حول هذه المسألة لا بد من التشديد على مقولة منهجية أساسية، وهي أن لكل بنية مسارها التكويني الخاص بها. فالبنية

شيء متبلور مكتمل، لكنها كانت محصلة **عملية انبناء وتكون** لها قطعاً الأولوية في محاولة الفهم التاريخي للأحداث. لهذا فإن الإمساك بتاريخ ولادة وتكون انبناء الأشكال البنيوية التنظيمية شرط ضروري ولازم لفهم وتحليل بنائها وهيكلها ووظيفتها. وهنا بالتحديد تكمن الصعوبة الكبرى في دراسة التنظيم الداخلي للفتح، لأن المصادر قلما تتعرض لهذه الناحية. على الرغم من أن نظام العِرافة وديوان عمر تكوّنا بصورة منفصلة، ولأغراض مستقلة، إلا أنهما ارتبطا في الممارسة مع بعضهما ارتباطاً وثيقاً. لهذا سيُعالجان سوية ولن يُفصل بينهما في هذا المبحث.

تعود البدايات الأولى لتنظيم جموع الفاتحين إلى تلك المرحلة الخطيرة التي جرى فيها الانتقال التدريجي من الإغارة إلى الفتح. فالإغارةُ كانت تمارس من قبل الوحدات القبلية بنفسها، كما كان عليه الحال بصورة تقليدية. لكن الانتقال إلى الفتح، استدعى معه ضرورة دمج مختلف الوحدات المتفرقة في جيش مركزي واحد تحت قيادة واحدة. تتحدث المصادر لأول مرة حول تنظيم الناس لدى إخبارها عن الاستعدادات التي قام بها المسلمون لمعركة القادسية. ففي هذا الوقت قام سعد بن أبي وقاص، بالتنسيق المباشر مع الخليفة عمر، بإعادة ترتيب الفرق العاملة في السواد بحيث يتشكل منها جيش واحد تحت قيادته. ويبدو أنه هنا تبلورت لأول مرة بصورة واضحة ورسمية الهيكلية التنظيمية الأولى للفاتحين منذ خروجهم من صحرائهم للغزو.

تألفت هذه الهيكلية التنظيمية من ثلاث مستويات أساسية: **العُرفاء، أهل الرايات وأمراء الأجناد.** كانت العِرافة التي يقف على رأسها العريف الوحدة المقاتلة القاعدية، فكانت تتألف من عشرة مقاتلين. (قارن: الطبري (2)، الجزء الثالث، ص 488). ويحدثنا الطبري أن العِرافة كانت موجودة أيام رسول الله، وأنها بقيت هكذا ولم تتغير نهائياً حتى فرض العطاءات للمقاتلة على يد عمر. (قارن: نفس المصدر السابق)، وأما أهل الرايات وأمراء الأجناد فكانوا جميعاً من أهل الفضل والسابقة في الإسلام. (قارن: نفس المصدر السابق).

رأينا في روايات الطبري حول تنظيم فيء القادسية وجلولاء كيف أن المقاتلة تجامعت على أمراء الأجناد وأوكلتها بضبطه وملاحقته وتوزيع غلاته عليها (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2371 ، 2469). وذكر الطبري هنا أن المقاتلة لم يولّوا فيأهم إلا لمن «وثقوا به وتراضوا عليه». وأنهم لم يجتمعوا بالرضى «إلا على الأمراء».

يبدو أن الشكل التنظيمي هذا، أي شكل العِرافة، كان قد وجب إعادة تعريفه

وبنائه على ضوء الازدياد الهائل لعدد المقاتلة جراء النزوح المتواصل للقبائل من شبه الجزيرة، وجراء توسع الفتوحات وكثرة الأموال والغنائم. هنا يتحدث الطبري عن «إعادة تعريف الناس» («التعريف» هنا من العِرافة، وليس التعريف بمعنى التحديد والتخصيص) الذي قام به عمر في السنة السابعة عشر للهجرة (638 م). الرواية التالية التي يقدمها لنا الطبري بهذا الصدد هي المعلومة الوحيدة المتواجدة في المصادر على الإطلاق. يقول الطبري تحت عنوان «إعادة تعريف الناس»: (وعرّفوهم على مائة ألف درهم فكانت كل عِرافة من القادسية خاصّة ثلاثة وأربعين رجلاً وثلثا وأربعين امرأة وخمسين من العيال لهم مائة ألف درهم وكلّ عِرافة من أهل الأيام عشرين رجلاً على ثلاثة آلاف وعشرين امرأة وكلّ عَيّل على مائة على مائة ألف درهم وكل عِرافة من الرادفة الأولى ستين رجلاً وستين امرأة وأربعين من العيال ممن كان رجالهم أُلحقوا على ألف وخمسمائة على مائة ألف درهم ثم على هذا من الحساب وقال عطية بن الحارث قد أدركت مائة عريف وعلى مثل ذلك كان أهل البصرة. كان العطاء يُدفع إلى أمراء الأسباع وأصحاب الرايات والرايات على أيدي العرب فيدفعونه إلى العُرفاء والنُّقباء والأُمناء فيدفعونه إلى أهله بدورهم. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2496).

هناك جملة من المصطلحات الهامة التي لا بد من محاوله شرحها، لأنها تعكس البنية التنظيمية للأمة في هذه المرحلة. يتم تصنيف الناس هنا، كما سنرى لاحقاً لدى التطرق لديوان عمر، وفق قدمها وفضلها في عملية الفتح. فالعطاء الأكبر كان للأقدمين،والأصغر لمن أتى بعدهم مباشرة وهكذا. كان «أهل الأيام» مجموعة القبائل التي بدأت بفتوح السواد حتى معركة القادسية في بداية السنة السادسة عشرة للهجرة (637 م) «وأهل القادسية» كانوا جملة القبائل التي شاركت في معركة القادسية، ومن كان فيها من أهل الأيام، كان يُعامل وفقاً لطبقته. «الرادفة» مصطلح يعبر عن الدفعات التي خرجت بها القبائل من شبه الجزيرة ملتحقة بجيوش المسلمين. وهكذا فإن عدد الروادف يتطابق مع عدد موجات النزوح من شبه الجزيرة إلى الأمصار المفتوحة. وبما أن رواية الطبري هنا ترجع إلى السنة السابعة عشرة للهجرة، فالمقصود بالرادفة الأولى القبائل التي التحقت بجيوش الفتح في السنة التالية لفتوح القادسية والمدائن. المقصود «بأمراء الأسباع» رؤساء الأحياء السبعة لكل من الكوفة والبصرة. ولقد صَعُب علينا حدّ مصطلحي الأمناء والنقباء. ولكن بما أنهم ذكروا بعد العرفاء، وبما أن العِرافة كانت أصغر وحدة تنظيمية عرفتها العرب آنذاك، فيمكن الاستنتاج أن الأمناء والنقباء لم يشكّلوا سوية تنظيمية رسمية، وإنما كانوا

أهل الثقة الذين كانوا يأخذون العطاء من العرفاء ويقومون بتوزيعه على الأسر والعشائر.

عدّل الإجراء الذي قام به عمر في هذا الوقت، أي في السنة السابعة عشرة للهجرة، في شكل العِرافة من ناحيتين أساسيتين: من ناحية عددها، ومن ناحية وظيفتها. فلقد رأينا أنه حتى هذه السنة كانت العِرافة تتألف من عشرة رجالٍ فقط. أما الآن فقد أُعيد ترتيبها، بحيث ارتبط عددها بمعيار تصنيف الناس تبعاً لقدمهم في المشاركة في الفتوحات. وتكمن الناحية الأخرى من هذا التعديل في توسيع وظيفة العِرافة. فهي لم تعد وحدة قتالية وحسب، وإنما وحدة إدارية ومالية أيضاً. جدير بالذكر أن العِرافة كانت أصغر من العشيرة، فكانت العشيرة تتألف من عدة عِرافات، فالعِرافة بهذا المعنى كانت وحدة مالية إدارية فنية بالدرجة الأولى، وإن بقيت محصورة كاملاً ضمن حدود العشيرة. ومن الواضح أن العرفاء كانوا أصحاب مسؤولية جدية. ولهذا يمكن الانطلاق من أنهم كانوا من أهل الثقة والنفوذ في عشائرهم. صحيح أن عمال الخليفة كانوا يتدخلون أحياناً في تعيين العرفاء إلا أن تعيينهم كان في نهاية المطاف قضية تخص الحياة الداخلية للعشائر (قارن: صالح أحمد العلي، ص 155 وما يليها).

وضحت الرواية التي قدمها لنا الطبري الترابط العملي الوثيق بين نظام العِرافة وبين ديوان عمر. تعتبر المؤسسة الإدارية أو النظام الإداري الذي أسسه الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب النواة الأساسية لكيان الأمة الإسلامية الاجتماعي والسياسي في عهده. وجدير بالذكر أن المصادر غنية بالمعلومات حول ديوان عمر، وإن كانت متضاربة في الكثير من المعطيات. يقدم لنا الماوردي عرضاً مكثفاً لجملة الروايات الأساسية المتعلقة بديوان عمر، موضحاً الفروقات والاختلافات فيما بينها. لذلك فإن عرضه يعطي لمحة عامة عن تاريخ الديوان وتركيبه (قارن: الماوردي، ص 226 وما يليها).

تختلف الروايات في توضيح أسباب وظروف وضع الديوان على يد عمر. وكذلك يتم تقديم عدة تواريخ لوضعه. ولكن بما أن فهم وظيفة الديوان وبنيته وطابعه يرتبط بفهم ظروف نشأته وتأسيسه، فلا بد إذن من البحث الدقيق في السنة الفعلية التي اتخذ فيها الخليفة قراره بوضع الديوان. هنا يلعب التأريخ الدقيق دوراً كبيراً في توضيح صورة الأحداث ورسمها بصورة تقارب فيه الحقيقة التاريخية. تُذكر في المصادر تواريخ كثيرة لتأسيس الديوان، ولكن هناك تاريخان أساسيان يمكن أخذهما مأخذ الجد والاهتمام، والبحث في ملابساتهما. بينما الطبري (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس،

ص 2411)، وابن الطقطقي (قارن: ابن الطقطقى، ص 101). يقولان أن عمر وضع الديوان في السنة الخامسة عشرة للهجرة (636 ـ 637 م)، يذكر البلاذري (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 450)، وابن سعد (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 213)، السنة العشرين للهجرة (640 ـ 641 م) على أنها سنة وضع الديوان. لكن جميع هذه الروايات تتفق في نقطة أساسية وهي أن كثرة الأموال التي أخذت تتدفق على **المدينة** من فتوحات الأمصار كانت السبب الذي دعى عمر لوضع الديوان. هذه قضية بالغة الحساسية، حيث لا توجد رواية واحدة في جميع المصادر تصرح أن توزيع العطاء في الأمصار المفتوحة كان الداعي الذي دعى الخليفة لوضع الديوان. من هنا يمكن التأريخ الدقيق لسنة وضع الديوان من خلال معرفة أسبابه ودواعيه.

رأينا أن السنوات الأولى للغزو في أراضي الروم والفرس، والتي كانت في نفس الوقت السنوات الثلاثة الأولى من خلافة عمر، أي من السنة الرابعة عشر وحتى السنة السادسة عشر (634 ـ 636 م) اتسمت بالدرجة الأولى بطابع الغارات البدوية التقليدية، حيث كانت الغنيمة والسبي الهدف الأول للقتال، وحيث كانت القبائل المغيرة لا تستقر في أرض، وإنما تسير من بلدة لأخرى مهاجمة غازية غانمة. في هذه الفترة كان سريان مفعول الآلية التقليدية لتوزيع وقسمة الغنائم والأموال تاماً وغير محدود ولا مشروط ولا معدل، لهذا لم تكن هناك حاجة إلى القيام بتأسيس نظام لتوزيع وإدارة الفيء المكتسب والأموال المغنومة في إغارات القبائل، لأن الأموال كانت تقتسم بالتساوي على المقاتلة بعد رفع الخمس للخليفة، أي بعد إرساله إلى المدينة.

تنامت في هذه الفترة الممتدة منذ بدايات الغزو سنة 633 م وحتى سنة 636 م كمية الأموال المخموسة المتدفقة على المدينة تنامياً شديداً لم يُعرف من قبل. لقد كان خمس الرسول من السرايا والغزوات هزيلاً وبسيطاً، ولهذا كان توزيعه يسيراً وهيناً. لكن إغارات القبائل في هذه السنوات الثلاث في أراضي الروم والفرس أتت بغنائم مذهلة، وكان خمسها مقداراً لا يُقارن نهائياً بما كان يصيب المدينة من الخمْس حتى آنذاك.

تتكرر في المصادر رواية عن خمس البحرين الذي كان سبباً لتأسيس الديوان. يقول الماوردي «واختلف الناس في سبب وضعه له، فقال قوم سببه أن أبا هريرة قدم عليه بمال من البحرين فقال له عمر ماذا جئت به؟ فقال خمسمائة ألف درهم فاستكثره عمر فقال له أتدري ما تقول؟ قال نعم مائة ألف خمس مرات فقال عمر أطيب هو؟ فقال لا أدري

فصعد عمر المنبر فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم كلنا لكم كيلاً وإن شئتم عدداً لكم عدّاً، فقام إليه رجل فقال يا أمير المؤمنين قد رأيت الأعاجم يدونون ديواناً لهم فدون أنت لنا ديواناً». (قارن: الماوردي، ص ,226 قارن ايضاً، البلاذري، فتوح البلدان ص 453 ، ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 216 ، كتاب الخراج، ص 26 ، ابن خلدون، الجزء الأول، ص 203).

هذه نقطة يمكن استقراؤها بوضوح من المصادر. لقد كان توزيع الأموال في المدينة يزداد صعوبة مع تنامي حجم هذه الأموال المتدفقة.

يذكر الجاحظ أنه لما وضع عمر الديوان قام إليه أبو سفيان بن حرب وحكيم بن حزام فقالا: «يا أمير المؤمنين، أديوان كديوان بني الأصفر، إنك إن فعلت ذلك اتكل الناس على الديوان وتركوا التجارات والمعاش. فقال عمر: قد كثر الفيء والمسلمون» (قارن: الجاحظ، ص 211). يذكر ابن الطقطقى المعلومات الهامة التالية أثناء شرحه لكيفية تدوين الدواوين في الإسلام: «كان المسلمون هم الجند وكان قتالهم لأجل الدين لا لأجل الدنيا... لكنهم كانوا إذا غزوا وغنموا أخذوا نصيباً من الغنائم قررته الشريعة لهم وإذا أورد إلى المدينة مال من بعض البلدان أُحضر إلى مسجد رسول الله صلوات الله عليه وسلامه وفُرق منهم حسب ما يراه صلى الله عليه وسلم. وجرى الأمر على ذلك مدى خلافة أبي بكر... فلما كانت سنة خمس عشرة من الهجرة وهي خلافة عمر رأى أن الفتوح قد توالت وأن كنوز الأكاسرة قد ملكت وأن الحمول من الذهب والفضة والجواهر النفيسة والثياب الفاخرة قد تتابعت فرأى التوسيع على المسلمين وتفريق تلك الأموال فيهم ولم يكن يعرف كيف يصنع وكيف يضبط ذلك وكان بالمدينة بعض مرازبة الفرس فلما رأى حيرة عمر قال له يا أمير المؤمنين إن للأكاسرة شيئاً يسمونه ديواناً جميع دخلهم وخرجهم مضبوط فيه لا يشذ منه شيء وأهل العطاء مرتبون فيه مراتب لا يتطرق عليها خلل فتنبه عمر وقال صف لي فوصف المرزبان ففطن عمر لذلك ودون الدواوين وفرض العطاء فجعل لكل واحد من المسلمين نوعاً مقرراً » (قارن: ابن الطقطقي، ص 101).

إذا ثبتَ إذن أن ضرورة توزيع وضبط الغنائم القادمة على المدينة كان الداعي المباشر لوضع الديوان، فهذا يستتبع قطعاً إرجاع سنة وضعه إلى السنة الخامسة عشرة للهجرة (636 م). وهكذا جاء تدشين الديوان تتويجاً لتنامي المرحلة الأولى من الغزو، أي مرحلة الإغارة، ووقف على أعتاب الانتقال إلى المرحلة الثانية، مرحلة الفتح والسيادة في الأمصار المفتوحة.

تعقّد المصادر علينا البحث في تكوين ديوان عمر لأنها تصور لنا أنه وضع دفعة واحدة. ولكن من الواضح أن للديوان نفسه تاريخه وقصته، وأنه قد تطور وتنامى وتبلور يداً بيد مع تطور وتنامي الفتوحات واستقرار القبائل في الأمصار وممارسة السيادة المباشرة فيها. لقد كان الديوان في بداياته، أي في السنة الخامسة عشرة للهجرة، قضية تخص المدينة وحدها، لا علاقة للقبائل في الأمصار المفتوحة بها. لكن فتوح القادسية والمدائن غيرت الأوضاع تغييراً جذرياً، الأمر الذي كان لا بد له أن يجد انعكاسه في بناء الديوان ووظيفته.

إذا أُقرّ إذن أن الديوان كان قد وضع في السنة الخامسة عشر للهجرة، وأن إعادة تعريف الناس التي تضمنت بحد ذاتها تحديداً لعطاءات المقاتلة حسب طبقاتهم قد حدثت في السنة السابعة عشرة للهجرة، فيمكن الاستنتاج أن تحويل الديوان من إجراء تنظيمي خاص بتوزيع الخمس القادم على المدينة إلى وسيلة تنظيمية مركزية لضبط عملية توزيع فيء الأمصار المفتوحة على المقاتلة قد حدث عملياً في السنة السادسة عشرة للهجرة. ومما يؤكد هذا الاستنتاج حقيقة أن إنجاز الانتقال من الإغارة إلى الفتح كان قد تم فعلياً في هذه السنة، كنتيجة لفتوحات القادسية والمدائن. وهذا ما تشير إليه الرواية التالية للطبري: «قالوا فرض عمر العطاء حين فرض لأهل الفيء الذين أفاء الله عليهم وهم أهل المدائن فصاروا بعد الكوفة انتقلوا بعد المدائن إلى الكوفة والبصرة ودمشق وحمص والأردن وفلسطين ومصر وقال الفيء لأهل هؤلاء الأمصار ولمن لحق بهم وأعانهم وأقام معهم ولم يفرض لغيرهم ألا فبهم سُكنت المدائن والقرى وعليهم جرى الصلح واليهم أدّى الجزاء وبهم شدّت الفروج ودُوّخ العدو ثم كتب في إعطاء أهل العطاء أعطياتهم إعطاءً واحداً سنة 15» (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2414).

يُهمل الطبري هنا التطورات النوعية الهامة التي حدثت في السنتين الخامسة عشر والسادسة عشر للهجرة، ويجملها جميعاً، دون تفريق وتمييز، في حدث واحد هو وضع الديوان وإعطاء العطاءات. لم يراع المؤرخون القدماء هذا الفارق الزمني البسيط بين وضع الديوان وبين فرض العطاءات على المقاتلة في الأمصار المفتوحة. فالطبري نفسه يُرجع تأسيس الديوان إلى السنة الخامسة عشرة للهجرة، ويؤرخ فتوح القادسية والمدائن في أوائل السنة السادسة عشرة للهجرة. ومع ذلك فهو يؤرخ لجملة هذه التطوارت على أنها تغيّر واحد رمزه وعلامته ديوان عمر.

البلاذري أيضاً يُرجع فرض العطاء إلى استقرار فتوح العراق والشام، فهو يقول: «لما افتتح عمر العراق والشام وجنى الخراج جمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إني قد رأيت ان أفرض العطاء لأهله فقالوا نعم رأيت الرأي يا أمير المؤمنين». (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 449).

على أرضية كثرة الفيء وكثرة عدد القبائل المشاركة في الفتوحات جاء ديوان عمر لتحقيق الملكية القبلية للفيء دون قسمته وبحيث يصل كل فرد مقاتل لنصيبه منه. كان إحصاء الناس وتصنيفهم إلى فئات متعددة، طبقاً لِقدمهم في الإسلام وفضلهم في الفتوحات المحتوى الاجتماعي الأساسي لديوان عمر. ولعل خير مصدر يمكن للمؤرخ استحضار المعلومات منه هي روايات الطبري التي طالما تتكرر في غيرها من المصادر بهذه الصورة أو تلك. يقول الطبري حول بناء وهيكل ديوان عمر: «... أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه استشار المسلمين في تدوين الدواوين فقال له علي بن أبي طالب تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من مال فلا تمسك منه شيئاً وقال عثمان بن عفان أرى مالاً كثيراً يسع الناس وإن لم يُحصَوا حتى تعرف من أخذ ممن لم يأخذ خشيت أن ينتشر الأمر فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة يا أمير المؤمنين قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً وجندوا جنداً فدون ديواناً وجنّد جنداً فأخذ بقوله فدعا عقيل بن أبي طالب ومَخْرَمة بن نوفل وجُبير بن مُطْعِم وكانوا من نسّاب قريش فقال اكتبوا الناس على منازلهم فكتبوا فبدؤوا ببني هاشم ثم أتبعوهم أبا بكر وقومه ثم عمر وقومه على الخلافة فلما نظر فيه قال ابدؤوا بقرابة رسول اللله صلى الله عليه وسلم الأقرب فالأقرب حتى تضعوا عمر حيث وضعه الله» (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2750).

«ولما أراد عمر وضع الديوان قال له عليّ وعبد الرحمن بن عوف ابدأ بنفسك قال لا بل أبدأ بعم رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الأقرب فالأقرب ففرض للعباس وبدأ به ثم فرض لأهل بدر خمسة آلاف خمسة آلاف ثم فرض لمن بعد بدر إلى الحُديبية أربعة آلاف أربعةآلاف ثم فرض لمن بعد الحديبية إلى أن أقلع أبو بكر عن أهل الردة ثلاثة آلاف ثلاثة آلاف في ذلك من شهد الفتح وقاتل عن أبي بكر ومن ولى الأيام قبل القادسية كل هؤلاء ثلاثة آلاف ثلاثة آلاف ثم فرض لأهل القادسية وأهل الشام ألفين ألفين وفرض لأهل البلاء البارع منهم ألفين وخمسمائة ألفين وخمسمائة فقيل له لو ألحقت أهل القادسية بأهل الأيام فقال لم أكن لألحقهم بدرجةِ من لم يدركوا وقيل له قد سويت من بَعُدتْ داره بمن قربت داره وقاتلهم عن فنائه فقال من قربت داره أحقّ بالزيادة لأنهم كانوا رَداء للُحُوق وشجى

للعدو فهلا قال المهاجرون مثل قولكم حين سوينا بين السابقين منهم والأنصار فقد كانت نُصرة الأنصار بفنائهم وهاجر إليهم المهاجرون من بُعد وفرض لمن بعد القادسية واليرموك ألفاً ألفاً ثم فرض للروادف المثنى خمسمائة خمسمائة ثم للروادف الثليث بعدهم ثلثمائة ثلثمائة سوّى كل طبقة في العطاء قويهم وضعيفهم عربهم وعجمهم وفرض للروادف الربيع على مائتين وخمسين وفرض لمن بعدهم وهم أهل هجر والعباد على مائتين وألحق بأهل بدر أربعة من غير أهلها الحسن والحسين وأبا ذر وسلمان، وكان فرض للعباس خمسة وعشرين ألفاً وقيل اثني عشر ألفاً، وأعطى نساء النبي صلى الله عليه وسلم عشرة آلاف عشرة آلاف إلا من جرى عليها الملل فقال نسوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفضلنا عليهن في القسمة فسوِّ بيننا ففعل وفضل عائشة بألفين لمحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم إياها فلم تأخذ، وجعل نساء أهل بدر في خمسمائة خمسمائة ونساء من بعدهم إلى الحديبية على أربعمائة أربعمائة ونساء من بعد ذلك إلى الأيام ثلثمائة ثلثمائة ونساء أهل القادسية مائتين مائتين ثم سوى بين النساء بعد ذلك وجعل الصبيان سواء على مائة مائة ثم جمع ستين مسكيناً وأطعمهم الخبز فأحصوا ما أكلوا فوجدوه يخرج من جريبتين ففرض لكل إنسان منهم ولعاليه جريبتين في الشهر» (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2412 ــ 2414).

لقد رأينا كيف أن أبا بكر كان يرى أن السوابق والقدم والفضل شيء ثوابه على الله، وأما المعاش «فالأسوة فيه خير من الأثرة». لهذا كان أبو بكر يقوم بتوزيع الأموال القليلة التي تصله من أخماس الغنائم بالتساوي المطلق بين جميع المسلمين. وكان عمر أول من رفع هذه المساواة في الرزق، وقد جاءت هذه الخطوة انسجاماً مع التطورات الجذرية والعميقة التي أتت بها الفتوحات. فأبو بكر لم يكن خليفة الفتح، ووجه المخلصين من المسلمين بعد قمع حركات الردة للإغارة في أراضي الشام والسواد بقصد كسب الرزق والغنائم. وكان ينظر لهذا على أنه جزاء لمن بقي موالياً للمدينة. وأما أهل الردة فقد حرّم عليهم المشاركة في هذه الإغارات. ولأن المسلمين أصحاب هذه الإغارات كانوا قلائل، كقلة غنائمهم وخمسهم الذي كان يُوزع في المدينة، فقد كانت التسوية في القسمة والرزق مسألة ثانوية، رغم أنها أثارت احتجاج الكثيرين. لكن خليفة الفتح ما كان له أن يتابع السير على هذا النهج المساواتي. ولهذا فلقد جاء ديوانه استجابة حيّة لمستجدات الظروف الحياتية الجديدة للمسلمين في الأمصار المفتوحة. لقد ضمت جيوش المسلمين على عهده البدريين وأهل الردة على حد سواء. لهذا كان من الضروري مراعاة هذه الفوارق

لدى قسمة الفيء عليهم. هنا لم يعد الأمر يتعلق بخمس ضئيل، وإنما بأراضي، أو بخراج أراضي الروم والفرس بأسرها.

لا تقدم لنا المصادر جمعاء أية مؤشرات على أن إنهاء عمر لسياسة التسوية التي اتبعها سلفة قد أثارت احتجاجاً أو استياءً، لا في عهده ولا في العهد الذي أعقبه. إن في هذا دلالة واضحة على أن هذه المفاضلة في العطاء لم تتعارض مع الأعراف والقيم السلوكية للقبائل، بل حدثت بالاتفاق والانسجام معها. عملياً اختلفت حصص وأدوار القبائل في عملية الفتح. لهذا فقد كان بديهياً في عرفها أن تتفاوت أسهمها في غنائم الفتح وفي مردوداته المادية عليها. بهذا انسجم إجراء المفاضلة في العطاء مع مفاهيم العدالة القبلية ذاتها. ولكنه انسجم أيضاً مع الأخلاقية الدينية والإسلامية، لأن إحصاء عمر للناس صنفهم وفق معيار له طابع ديني بارز، وهو الفضل والأسبقية في الإسلام ونصرته. ولم تكن الفتوحات إلا مرحلة متقدمة من نصرة الإسلام. إذن لقد كانت الفروقات في العطاء (القيم التي قدمها لنا الطبري هي القيم التي يمكن الاعتماد عليها. وتوجد في روايات المصادر الأخرى أحياناً فروقات واختلافات طفيفة عما يذكره الطبري. قارن، البلاذري، فتوح البلدان، ص 450 ، ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 213 ، الماوردي ص228)، جزء لا يتجزأ من التأطير الإسلامي للملكية القبلية وأشكال تنفيذها وتحصيلها.

رأينا في رواية الطبري حول «إعادة تعريف الناس» كيف أن نظام العرافة كان قد تداخل تداخلاً عضوياً مع النظام الجديد، أي مع ديوان عمر. يكمن في هذا التداخل مؤشر حيوي على السيادة القبلية التي كانت الأساس الاجتماعي للفتوحات، لأن فيه تتوضح آليات العمل الذاتي التي حافظت عليها القبائل تحت ظروف الفتح. وضحت رواية الطبري لنا حول هيكلية الديوان كيف أن القبائل والعشائر والبطون بقيت الأرضية الاجتماعية لإحصاء الناس. في هذا الصدد يقول الماوردي: «وكان الديوان موضوعاً على دعوة العرب في ترتيب الناس فيه معتبراً بالسابقة في الإسلام وحسن الأثر في الدين، ثم روعي في التفضيل عند انقراض أهل السوابق بالتقدم في الشجاعة والبلاء في الجهد» (قارن: الماوردي، ص 229).

إن هذا الفصل بين ترتيب الناس حسب النسب وبين تفضيل العطاء باعتبار السابقة هام جداً لفهم الطابع التاريخي والاجتماعي الملموس للديوان. لقد بقي التنظيم القبلي للناس الأساس الاجتماعي لهذه المؤسسة الإدارية الجديدة المعنية بتحقيق فيء الناس من خلال توزيع مردوده عليهم فرداً فرداً. وهكذا بقيت الوحدة القبلية الشخص الحقوقي

والمعنوي الذي تعاطى معه الديوان. حين كانت الظروف تسمح للخليفة، كان هذا يذهب بنفسه إلى القبائل لتوزيع عطائها عليها. تُخبر إحدى الروايات أن عمر شوهد وبين يديه «ديوان خزاعة» لتوزيع العطاء عليها (قارن: البلاذري، فتوح البلدان ص 452 ، ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 214). حين تم تدوين الأنصار سأل المدوّنون عمر بمن يبدؤون فقال لهم «ابدؤوا برهط سعد بن معاذ الأشهلي من الأوس ثم الأقرب فالأقرب لسعد» (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 450). إن تقسيم الناس وتصنيفهم إلى طبقات مختلفة وفق مبدأ القدم والسابقية في الإسلام لم يكن له على الإطلاق أن يتعارض مع البنية الاجتماعية القبلية للفاتحين. بل كان يشترطه وينطلق منه. لم يغير العطاء إذن في طبيعة العلاقات الاجتماعية بين المسلمين التي بقيت تتحدد كاملاً تبعاً للانتماءات القبلية. وبقي العطاء محصوراً في إطار المعادلات الكمية في توزيع الفيء، هذا التوزيع الذي اشترط مسبقاً وضوحاً في علاقات الملكية. هذا مجال لم يدخل نهائياً في نظام الديوان الذي بقي بتعريفه إحصاءً شاملاً لغرض التنظيم المركزي لأموال القبائل.

يميز الماوردي كذلك بين ديوان عمر وديوان الجباية،ويحذر من الخلط بينهما: «وأما ديوان الاستيفاء وجباية الأموال فجرى هذا الأمر فيه بعد ظهور الإسلام بالشام والعراق على ما كان عليه من قبل، فكان ديوان الشام بالرومية لأنه كان من ممالك الروم وكان ديوان العراق بالفارسية لأنه كان من ممالك الفرس، فلم يزل أمرهما جارياً على ذلك إلى زمن عبد الملك بن مروان فنقل ديوان الشام إلى العربية سنة إحدى وثمانين» (قارن: الماوردي، ص 229). ويؤكد الماوردي أن ديوان عمر بقي لا علاقة له نهائياً بديوان جبايات الأموال، ودخل لاحقاً في إطار ديوان الجيش (قارن: نفس المصدر السابق).

ابن خلدون أيضاً يبرز ضرورة هذا التمييز في قضية الدواوين، مؤكداً أن ديوان عمر كان ديواناً داخلياً عربياً محضاً لا علاقة له بمسائل تنظيم وجمع الضرائب من السكان والفلاحين. ويشير ابن خلدون أن ديوان عمر كان مبدأ ديوان الجيش، فإنه كان ديواناً للقبائل لأجل إيصال حقوقها إليها (قارن: ابن خلدون، الجزء الأول ، ص 203) «وأما ديوان الجبايات فبقي بعد الإسلام على ما كان عليه من قبل ديوان العراق بالفارسية وديوان الشام بالرومية وكتّاب الدواوين من أهل العهد من الفريقين، ولما جاء عبد الملك بن مروان واستحال الأمر ملكاً وانتقل القوم من غضاضة البداوة إلى رونق الحضارة ومن سذاجة الأمية إلى حذق الكتابة وظهر في العرب ومواليهم مهرة في الكتاب والحسبان فأمر عبد الملك سليمان بن سعد والي الأردن لعهده أن ينقل ديوان الشام إلى العربية» (قارن: نفس المصدر السابق).

إن هذا الكلام لابن خلدون يوضح بدقة عالية الفروقات التاريخية الجوهرية لأشياء مختلفة، كثيراً ما تدمج وتجمع في أكثرية الأعمال التاريخية، حيث يُنظر لديوان عمر على أنه بداية تأسيس جهاز الدولة الإسلامية الإداري. يشير ابن خلدون هنا إلى أن ديوان عمر كان ديوان «غضاضة البداوة» و«سذاجة الأمية». فهو بهذا المعنى قد جاء لمعالجة مشكلات هذه البداوة في ظل الظروف والمستجدات والتطورات التي استلزمتها الفتوحات. وأما تنظيم شؤون الدولة بمعنى ديوان الاستيفاءات والجبايات والخراج، فقد بقي بعيداً عن العرب الفاتحة، خارجاً عن نطاق إمكانياتها وقدراتها واهتماماتها.

وهكذا كان ديوان عمر إجراء تنظيمياً فنياً يضبط علاقات العرب فيما بينهم بالنسبة لقسمة الفيء وتخصيص توزيعه. أما شؤون ضبط الخراج وجمعه وتنظيمه فبقيت في صلاحيات الدواوين الفارسية والرومية المحلية. ويبدو أن العرفاء وأمراء الأجناد كانوا الرابط الشخصي بين هذه الدواوين المحلية وبين القبائل الفاتحة، وهم الذين كانوا يأخذون سنوياً الأموال المجموعة من قبل هذه الدواوين المحلية ويقومون بتوزيعها ضمن إطار نظام العرافة وعلى أرضية ديوان عمر على الناس والقبائل.

يمكن لنا الآن أن نلخص مسألة التأطير الإسلامي للعلاقات القبلية للفاتحين قائلين أن ديوان عمر قد وضع أساساً لضبط توزيع خمس المدينة القادم من عمليات الغزو الجارية في الأراضي الرومية والفارسية في السنوات الثلاث الأولى لخلافة عمر.

بعد تعميق عملية الغزو هذه وتحولها لفتح منسق شامل تم توسيع وتعميم هذا الإجراء التنظيمي على سائر القبائل في كل الأمصار المفتوحة لغرض ضبط قسمة وتوزيع فيئها عليها. أحصى الديوان الناس وفقاً لتنظيماتهم العشائرية والقبلية، حيث سُجلت كل وحدة قبلية على حدة. كانت المهمة الأساسية للديوان ضمان وصول فيء منطقة معينة إلى أيادي القبائل التي قامت بفتحها.

في المرحلة الأولى لعمليات التوسع والغزو ــ مرحلة الإغارة ــ قامت القبائل الغازية بتوكيل أهل الثقة والشرف والمنزلة العالية منها بجمع الجزاء الذي كانوا يفرضونه على ما يهاجمون من المدن والقرى، وكذلك بتوزيعه عليها. وكان هؤلاء الوكلاء يقومون بجمع الأموال من ممثلي ديوان الجباية المحلي. لكن مع الانتقال للفتح، وكثرة نزوح القبائل من شبه الجزيرة واستقرارها في الأمصار المفتوحة، وكثرة جيوش المسلمين، والاتساع الهائل لحجم الجزاء المأخوذ من الأهلين كفت هذه الآلية عن أن تكون قادرة على ضبط توزيع الفيء.

لهذا كان لا بد من اتخاذ إجراء تنظيمي شامل يستوعب جميع القبائل وجميع الفيء، ويحقق مسألة قسمته على مستحقيه. ولم تكن المسألة مسألة إحصائية وتقنية وحسب، بل كانت أيضاً مسألة تحديد أسهم القبائل من هذا الفيء.

جاء ديوان عمر لتدبير هذه القضايا والمعاملات، وانطلق في ذلك من المبدأ والعرف الناظمين لكل الموجة الأولى للفتوحات وهو أن الفيء مالٌ وحقٌ لمن قام بفرضه بسيفه وجهاده. كانت مهمة الديوان الكبرى ضمان وصول هذا الحق إلى أصحابه على تنوع أدوارهم في إحرازه وإقراره. ففيء السواد كان لم فتح السواد، وفيء الأهواز كان لمن فتح الأهواز، وفيء فارس كان لمن فتح فارس وهكذا. كَمَنَ الطابع المركزي لديوان عمر في تحقيقه لهذه الحقوق القبلية المحلية من خلال تحديده لمعيار مركزي واحد شامل في تحصيص هذا الفيء تبعاً لدور وقسط القبائل في إحرازه. كان المغزى الأول والأساسي لهذا التحصيص قسمة الفيء بصورة تُشَارَكُ فيها جميع القبائل التي هاجرت وجاهدت بدون استثناء. لم يُصادر هذا التحصيص المركزي الملكية القبلية المحلية على الإطلاق، بل على العكس فلقد جاء التحصيص وفقاً للمنزلة في الفتح تحقيقاً لهذه الملكية. وتفاوتُ قدر هذه الملكية كان بموجب الشرع القبلي محصلة ضرورية لتفاوت قدْر المشاركة في تأسيسها بفعل الغزو.

كل وحدة قبلية قاعدية (عشيرة) كانت تنقسم إلى عدة عَرافات، وكانت مهمة العريف استلام العطاء وتوزيعه على أهله من العِرافات. نشأت تحت إشراف الإدارة المركزية الإسلامية (الخليفة وعماله وأمراء الأجناد)، وبالتعاون والتنسيق الكاملين مع الوحدات القبلية، شريحة خاصة من أهل الثقة والشرف والمسؤولية، أُوكلوا بجمع الفيء والجزاء من الأسياد المحليين وتوزيعه على العُرفاء. وكانت المهمة الأساسية للخلافة والسياسة الإسلامية (الخليفة وعماله) السهر على ضمان شغل هذه الآلية دون مشاكل واضطرابات.

إن كل هذا يوضح أن ديوان عمر، الذي تداخل في الممارسة العملية تداخلاً وثيقاً مع نظام العِرافة، كان من جانب جزء لا يتجزأ من الهيكلية الاجتماعية القبلية العامة للفاتحين، وساهم من جانب آخر في التشكيل الملموس لهذه الهيكلية بما يتلاءم مع الظروف الجديدة لعملها ووجودها. لم يكن الفتحُ في بداياته، أي أثناء الموجة الأُولى، عملية تتطلب نسف أركان هذه الهيكلية القبلية، وإنما كان إفرازاً لها، وكانت هي أرضية حاملة له.

2 ـ طبيعة الإدارة الإسلامية لعملية الفتح

ـ الأمة وسياسة عمر بن الخطاب ـ

لا يمكن فهم الطابع التاريخي للخلافة وسياستها أثناء الموجة الأولى للفتوحات إلا من خلال ارتباطاتها وعلاقاتها الوثيقة والمتبادلة مع الطابع العام للمرحلة ومع الهيكلية الاجتماعية السائدة. فالقيادة السياسية المركزية كانت من جانب جزءاً لا يتجزأ من النظام الاجتماعي والعُرفي السائد، وساهمت من جانب آخر في تشكيله وترتيبه وفقاً لمعطيات الظروف الملموسة. ينطبق هذا القول بصورة خاصة على شخصية وسياسة الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب.

لقد قدم عمر نموذجاً سياسياً وأخلاقياً تجاوب مع متطلبات المرحلة وحاجاتها وتناقضاتها ومشاكلها، وساهم في التعاطي معها تعاطٍ إيجابي بنّاء. ولو حاولنا بكلمات قليلة أن نوصّف المنزلة التاريخية لعمر وسياسته في تاريخ الأمة الإسلامي لقلنا أن الفضل الكبير لعمر في تاريخ الإسلام يكمن في قدرته الإبداعية على **الربط العملي المحكم بين القيم الإسلامية القرآنية والنبوية وبين حركية النظام الاجتماعي القبلي للعرب في مرحلة توسعه وانتشاره نحو الخارج. لقد كان عمر المؤسس الحقيقي لوحدة جميع القبائل العربية من خلال تنظيمه المركزي لغزواتها وفيئها. ربط عمر الإسلام بالقبائل بواسطة الفتح، ونظم الفتح على أرضية العلاقات الاجتماعية القبلية السائدة بحيث نشأت مساواة تامة بين وحدة القبائل ووحدة الدين الجديد واستقرار الفتوحات.** لقد جعل عمر في سياسته وديوانه قضية الإسلام قضية للقبائل، وقضية القبائل قضية للإسلام، وجعل كليهما قضية للفتح. لهذا فقد كان عمر راشدياً مبدعاً، حيث يمكن المقارنة التاريخية بين إنجازاته في مرحلة الموجة الأولى للفتوحات وبين إنجازات الرسول في تأسيسه لنظام الصحيفة. هناك استطاع الرسول تطويع الحياة القبلية في يثرب بصورة سمحت بوحدتها كشرط لنمائها، وهنا استطاع عمر تطويع الحياة القبلية في مجتمع الفتح بصورة سمحت بوحدتها واستمراريتها مع وحدة واستمرارية عملية الفتح. سنحاول في هذا المبحث تسليط الأضواء على طابع ومنزلة سياسة عمر ووظيفته كخليفة. وبذلك نكون قادرين على اختتام البحث في مادة التنظيم الداخلي للفتح.

كان عمر يفهم وظيفة الخلافة، أو بالأدق وظيفة إمارة المسلمين، على أنها تفويض من الجماعة وتوكيل منها، لا يستقيم حالها إلّا برقابة الأمة عليها. ولقد وصف عمر مهمته

في أمته قائلاً: «إني حريص على أن لا أدع حاجة إلا سددتها ما اتسع لبعضها البعض فإذا عجز ذلك عنا تآسينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف ولوددت أنكم علمتم من نفسي مثل الذي وقع فيها لكم ولست معلّكم إلا بالعمل إني والله ما أنا بملك فأستعبدكم وإنما عبد الله عُرض عليّ الأمانة فإن أنا أبيتها ورددتها عليكم واتبعتكم حتى تشبعوا في بيوتكم وتروَوا سَعِدْت وإن أنا حملتها واستتبعتكم إلى بيتي شقيت ففرحت قليلاً وحزنت طويلاً وبقيت لا أُقال ولا أُردّ فأستعتب». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص2386).

انسجاماً مع هذا الموقف والفهم الذاتي رفض عمر أن يتخذ حاجباً لأن الحجابة تقيم سداً بينه وبين الناس، فينفصل عنهم (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2731). وقد روي عنه أنه قال: «إذا كنت في منزلة تسعني وتعجز عن الناس، فوالله ما تلك لي بمنزلة حتى أكون أسوة للناس». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2736).

وقد قيل لعمر يوماً «أن ها هنا رجلاً من أهل الأنبار له بصر بالديوان لو اتخذته كاتباً فقال عمر لقد اتخذت إذاً بطانة من دون المؤمنين» (قارن: نفس المصدر السابق، ص2739). تماماً كأبي بكر كان عمر يرى نفسه على أنه أمين هذه الأمة وولي أمرِها بأمرها ولأمرها. وتروي عنه الروايات في هذا الصدد أنه قام ذات يوم في الناس خطيباً وقال: «وإني امرؤ مسلم وعبد ضعيف إلّا ما أعان الله عز وجل ولن يُغير الذي وُليت من خلافتكم من خُلقي شيئاً إن شاء الله إنما العظمة لله عزّ وجل وليس للعباد منها شيء فلا يقولن أحد منكم أن عمر تغير منذ وُلي اعقِلُ الحق من نفسي وأتقدم وأبين لكم أمري فايما رجل كانت له حاجة أو ظُلم مظلمة أو عتب علينا في خلق فليؤذنّي فإنما أنا رجل منكم فعليكم بتقوى الله في سركم وعلانيتكم وحرماتكم وأعراضكم وأعطوا الحق من أنفسكم ولا يحمل بعضكم بعضاً على أن تحاكموا إليّ فإنه ليس بيني وبين أحد من الناس هَوادة». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2758). لهذا كان عمر يسعى لأن يباشر بنفسه في حل القضايا والمعاملات، ولأن لا تنقطع صلاته اليومية المباشرة مع المسلمين. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2736 ، 2742).

في البدء حمل عمر لقب خليفة خليفة رسول الله، ولكن سرعان ما استُبدل هذا اللقب بلقب أمير المؤمنين، فكان عمر أول من حمل هذا اللقب. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2748 ، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 53 ، ابن سعد المجلد الثالث، الكتاب الأول ص 202 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 171).

لدى تعليقاته على تلقيب عمر بهذا اللقب يذكر ابن خلدون أن الناس اختارت لقب الأمير لأنه كان يناسب لقب الخليفة. ويقول ابن خلدون: «وكانوا يسمون قواد البعوث باسم الأمير وهو فعيل من الإمارة وقد كان في الجاهلية يدعون النبي صلى الله عليه وسلم أمير مكة وأمير الحجاز وكان الصحابي سعد بن أبي وقاص أمير المؤمنين لإمارته على جيش القادسية وهم معظم المسلمين يومئذ واتفق أن دعا بعض الصحابة عمر يا أمير المؤمنين فاستحسنه الناس»، (قارن: ابن خلدون، الجزء الأول، ص 189).

لقد صدقت التسمية إذن على المسمى. فلقد فهم عمر وفهم المسلمون المسؤولية القيادية العليا في الأمة على أنها إمارة وفق المفاهيم والتصورات الشائعة في ذلك العصر. لم يكن هذا اللقب جديداً، وكانت مدلولاته ومعانيه متداولة في سلوكيات الناس، وهي ذات المدلولات والمعاني التي رأيناها قبل قليل في خطب عمر عن نفسه ووظيفته وأمانته التي أمنته الجماعة عليها.

ولعل أجلى تجسيد لهذا الفهم للسياسة نجده في تعامل عمر مع عماله على الأمصار. يروي ابن سعد الرواية التالية التي تخبر عن موقف عمر تجاه عماله. «قال عمر إني لم أستعمل عليكم عمالي ليضربوا أبشاركم وليشتموا أعراضكم ويأخذوا أموالكم ولكني استعملتهم ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم فمن ظلمه عامله بمظلمة فلا إذن له عليّ ليرفعها إليّ حتى أُقِصّه منه فقال عمرو بن العاص يا أمير المؤمنين أرأيت أن أدّب أمير رجلاً من رعيته أَتُقِصُّه منه فقال عمر ومالي لا أقصه منه وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص من نفسه وكتب عمر إلى أمراء الأجناد لا تضربوا المسلمين فتذلوهم ولا تحرموهم فتكفروهم ولا تجمّروهم فتفتنوهم ولا تنزلوهم الغياض فتضيعوهم». (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 201). من الواضح تماماً أن عمر كان يسعى لكي لا تنشأ علاقة حكم وسيادة في الأمصار بين الأمراء والمسلمين. لهذا كان عمر شديد الحرص على أن لا تستقل وظيفة العامل بنفسها، وأن تبقى على صلة حية مع أصحاب الأمر الحقيقيين، أي مع جمهور المسلمين.

بالاتساق الشديد مع هذه الرؤية للإدارة والسياسة نهج عمر نحو عماله نهجاً يحارب فيه اتجاهات مركزة الثروة والسلطة بين أيديهم. وتوجد في المصادر الكثير من الروايات التي توضح هذا النهج توضيحاً شديداً. افتتح عمر هذا المنهج، كما رأينا سابقاً، بعزل خالد بن الوليد عن إمارة الشام، وتعيين أبي عبيدة عامر بن الجراح بدلاً عنه. ويروى

عن قصص عمر مع خالد الكثير، منها القصة التالية. فقد غزا خالد في السنة السابعة عشرة للهجرة، وكان ما زال حينذاك عاملاً لعمر على قنسرين، وأصاب في صائفته هذه الكثير. فلما بلغ الناس ما أصابت صائفة خالد، انتجعه رجال كثيرون. وكان ممن انتجعه خالد الأشعث بن قيس، انتجعه بعشرة آلاف درهم. ولما علم عمر بالخبر كتب إلى أبي عبيدة «أن يُقيم خالداً ويعقله بعمامته وينزع عنه قلنسوته حتى يُعلمهم من أين إجازة الأشعث آمِن ماله أم من إصابة أصابها فإن زعم أنها من إصابة أصابها فقد أقرّ بخيانة وإن زعم أنها من ماله فقد أسرف واعزله على كل حال واضمم إليك عمله». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2526). وهناك الرواية التالية التي يسوقها الطبري والتي تسلط بعض الضوء على أسباب توتر العلاقة بين عمر وخالد. «كان عمر كلما مرّ بخالد قال يا خالد أخرج مال الله من تحت أستك فيقول والله ما عندي مال فلما أكثر عليه عمر قال له خالد يا أمير المؤمنين ما قيمة ما أصبت في سلطانكم أربعين ألف درهم فقال عمر قد أخذت ذلك منك بأربعين ألف درهم قال هو لك قال قد أخذته» (قارن: نفس المصدر السابق، الجزء الرابع، ص 2149). وهكذا تُحسب مال خالد، فكان ثمانين ألف درهم على الإطلاق، أخذ عمر منه النصف (قارن: نفس المصدر السابق).

يبدو أن عمر أراد أيضاً من معاملته لخالد أن تكون عبرة وإشارة ودرساً لغيره، خصوصاً وأن دور خالد في الفتح كان بارزاً وعظيماً. وهكذا حافظ عمر على هذا النهج طوال حياته. يحكى أنه أثناء اختطاط الكوفة في السنة السابعة للهجرة اقترح دهقان من أهل همذان على سعد بن أبي وقاص أن يبني له قصراً على غرار قصر كسرى. وهذا ما كان. وكثر حديث الناس عن قصر سعد. لما سمع عمر بذلك، أرسل محمد بن سلمة ليحرق باب القصر، وأرسل معه الكتاب التالي لسعد: «... بلغني أنك بنيت قصراً اتخذته حصناً ويسمى قصر سعد وجعلت بينك وبين الناس باباً فليس بقصرك ولكنه قصر الخبَال انزل منه منزلاً مما يلي بيوت الأموال وأغلقه ولا تجعل على القصر باباً يمنع الناس من دخوله وتنفيهم به عن حقوقهم ليوافقوا مجلسك ومخرجك من دارك إذا خرجت» (قارن: نفس المصدر السابق، الجزء الخامس، ص 2493).

كان عمر يقوم بمحاسبة مالية دقيقة لكل عامل يرسله على مدينة ما. فكان يكتب مال العامل وقت إرساله، ثم يشاطره ماله وقت عزله. هكذا فعل مع خالد وأبي هريرة وسعد بن أبي وقاص وغيرهم وغيرهم. (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص203 ، 221 ، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 50 ، 55 ، اليعقوبي، الجزء الثاني ،

ص181). ويذكر ابن سعد أن أبا موسى الأشعري، مع غيره من الأمراء، أتوا لعند عمر طالبين منه الاستزادة في العطاء، فقال لهم عمر: «يا معشر الأمراء أما ترضون لأنفسكم ما أرضاه لنفسي» (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 200).

كان موقف عمر تجاه عماله الوجه الأول لموقف واحد عام شامل، وجهه الثاني فهمه وموقفه للأمة وللمسلمين. كانت الأمة في رؤية عمر جماعة من المسلمين، متساويين في الحقوق والواجبات، لا سلطان عليهم إلّا سلطان الله، أمرُهم شورى بينهم، سيدُهم خادمهم، وأميرُهم حارسهم، وقائدهم أمينهم. وفق رؤية كهذه كانت السلطة الفعلية تتطابق عملياً مع الإدارة الجماعية والمصالح الجماعية للأمة. ولم تكن الإمارة إلا الوسيلة لتحقيق هذه الإرادة وتدبير تلك المصالح. وهكذا كان عمر يقف تماماً في التقاليد السياسية للرسول ولأبي بكر. فالإمارةُ بنظره وفي سلوكه ليست سيادة ومُلك، وإنما علاقة تفويض وتوكيل من الجماعة التي تبقى بحكمها الموكل والمفوض صاحبة الأمر. لقد كانت شخصية عمر، وكذلك نهجه وسياسته، التجسيد الديني البارع لعلاقة المشيخة الاجتماعية بوصفها العلاقة السياسية الوحيدة التي كانت تعرفها العرب آنذاك.

يُحكى عن جبلة بن الأيهم، زعيم بني غسان المتنصرة في الشام، أنه اراد الإسلام ودخله بعد أن توضحت آفاق الفتوح الإسلامية هنا. لكن سرعان ما ارتد عن إسلامه وجعل يقاتل المسلمين إلى جانب الروم حتى فتح قنسرين. وكان السبب في ردته هذه أن عمر كان قد ساواه برجل عادي، وأراد أن يقتص لهذا الرجل من جبلة، لأن جبلة كان قد ضربه ظلماً. (قارن: الواقدي، فتوح الشام، الجزء الول، ص 109 ، البلاذري، فتوح البلدان، ص 136). ولقد رأينا سابقاً كيف أن عمر لم يميز بين عربي وأعجمي في الإسلام، وساوى العرب بالموالي في كل طبقة من طبقات الديوان في العطاء (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 450 ، 458 ، ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 219 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2413 ، 2571 ، الجاحظ، ص 211 ، كتاب الخراج، ص 27 ، ابن الطقطقى، ص 103 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 176). ويذكر ابن سعد في هذا الصدد روايات تروي عن عمر أنه كان يقول في أيامه الأخيرة «لألحقن آخر الناس بأولهم ولأجعلنهم رجلاً واحداً» و«لئن بقيت إلى الحول لألحقن أسفل الناس بأعلاهم» (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 217).

من الطبيعي أن هذا الفهم للسياسة ما كان له أن يُشكلَ قضية الملكية والفيء على

الإطلاق. إن أحد أهم أركان قيادة وسياسة عمر للأمة كان منطلقه ومبدؤه من أن المال مال المسلمين. لقد انسجم هذا المبدأ في ظروف الغزو والفتح مع فهم عمر والكثير من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم للدين والإسلام والقرآن، وتناغم في نفس الوقت مع المنظومة العرفية والشرعية والأخلاقية للقبائل حاملة الفتح. فيذكر عن عمر مثلاً أنه كتب «إلى حُذيفة أن أعط الناس أعطيتهم وأرزاقهم فكتب إليه إنّا قد فعلنا وبقي شيء كثير فكتب إليه أنه فيؤهم الذي أفاءه الله عليهم ليس هو لعمر ولا لآل عمر فاقسمه بينهم» (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 453) ويروي ابن سعد الرواية التالية: «قدم خالد بن عُرفُطة العذري على عمر فسأله عما وراءه فقال يا أمير المؤمنين تركت مَنْ ورائي يسألون الله أن يزيد في عمرك من أعمارهم ما وطىء أحد القادسية إلا عطاؤه ألفان أو خمس عشرة مائة وما من مولود يولد إلّا ألحق على مائة وجريبين كل شهر ذكراً كان أو أنثى وما يبلغ لنا ذكر إلا ألحق على خمسمائة أو ستمائة فإذا خرج هذا لأهل بيت منهم من يأكل الطعام ومنهم من لا يأكل الطعام فما ظنك به فإنه ليُنفقه فيما ينبغي وفيما لا ينبغي قال عمر فالله المستعان إنما هو حقهم أعطوه وأنا أسعد بأدائه إليهم منهم بأخذه فلا تحمدني عليه فإنه لو كان من مال الخطاب ما أعطيتموه ولكني قد علمت أن فيه فضلاً ولا ينبغي أن أحبسه عنهم». (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 215 ، أيضاً، البلاذري، فتوح البلدان، ص 452). ويسوق الطبري القول التالي عن السائب بن يزيد الذي سمع عمر يقول: «والله الذي لا إله إلا هو ثلاثاً ما من أحد إلا له في هذا المال حق أعطيه أو مُنِعه وما أحد أحق به من أحد إلا عبد مملوك وما أنا فيه إلا كأحدهم وكلنا على منازلنا من كتاب الله وقِسَمنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم والرجلُ وبلاؤه في الإسلام والرجل وقَدَمُه في الإسلام والرجل وغناؤه في الإسلام والرجل وحاجته والله لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظّه من هذا المال وهو مكانه» (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2752 ، أيضاً: كتاب الخراج، ص 26).

انطلاقاً من هذا الفهم لملك الأمة كان عمر يرى أن عطاءه هوأجر له على وظيفته وعمله لصالح ضبط شؤون الأمة. فعطاؤه كان في نظره حقّ له في مال المسلمين مقابل ما يقوم به من خدمات لهم. قيل إنّ رجلاً قام إلى عمر وسأله ما يحل لك من مال المسلمين فقال عمر: «ما أصلحني وأصلح عيالي بالمعروف وحُلّة الشتاء وحُلّة الصيف وراحلة عمر للحج والعُمرة ودابة في حوائجه وجهاده». (قالن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2416) ويحكى أن عمر كان قد جمع الناس في المدينة، حين انتهت إليه

فتوح القادسية ودمشق، وقال لهم «إني كنت امرءاً تاجراً يُغني الله عيالي بتجارتي وقد شغلتموني بأمركم فماذا ترون انه يحل لي من هذا المال». وبعد المشاورة أقرت الناس له ما يصلح أمره وأمر عياله (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2415). ويذكر ابن سعد الرواية التالية في تحديد عمر لحقه من مال المسلمين: «أنا أخبركم بما أستحل منه (أي من مال المسلمين ــ المؤلف) يحل لي حلتان حلة في الشتاء وحلة في القيظ وما أحج عليه وأعتمر من الظهر وقوتي وقوت أهلي كقوت رجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم ثم أنا بعدُ رجل من المسلمين يُصيبني ما أصابهم» (قارن ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص197).

اشتهر عمر في تاريخ الإسلام بعدله. وحقاً قدم عمر نموذجاً للسياسي العادل، ربما ما زال يبحث في تاريخ الأمة عن مثيل له. وعدالة عمر كانت في نزوعه إلى أن تسود أعرافٌ ومعايير وضوابط المنظومة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية لعصره سيادة متكافئة متساوية على جميع الناس والمسلمين دون أي استثناء. لهذا فقد كانت شدة عمر، على نفسه وعلى المسلمين، الوجه الثاني لعدالته. توجد في المصادر روايات كثيرة جداً تتحدث عن شدة عمر وقسوته. (بما أن هذا الجانب من سياسة عمر بالغ الشيوعة وكثير الذكر، فنحن نتخلى عنه التفصيل فيه هنا). ولكن طالما أننا نحاول هنا أن نقدر خلافة عمر حق قدرها التاريخي، ونسعى لأن نرتبها في سياق التطور التاريخي العام للإسلام والمسلمين، فإنه لا بد من الإشارة إلى جانب هام جداً يساهم أيضاً في توضيح مصادر شدة عمر. لأن هذه الشدة لم تكن مسألة طباع شخصية وحسب، وإنما أيضاً مسألة سياسية ذات بعد عام، اقتضتها التطورات التي ترافقت مع الفتح. كان عمر يرى الجانب الآخر للفتح. فتدفق الخيرات والأموال على أبناء الصحراء، واستقرارهم في أراضي الملوك، وتملكهم للثروات، واختلاط المسلمين بأبناء الثقافات والمدنيات في الأمصار المفتوحة، كل ذلك ما كان له ليبقى دون عواقب جوهرية على وحدة الأمة. في نهاية خلافة عمر أخذت بواكير هذا التغير الأخلاقي والاجتماعي تتوضح للعيان. كان عمر من خلال شدته على الناس عموماً، على عماله ونفسه خصوصاً، يحاول أن يجابه هذه الاتجاهات الحتمية في حياة الأمة، ويحد من استفحالها وتناميها.

حين وصل خمس جلولاء إلى عمر أراد عمر قسمته على الناس فوراً. فلما جاء الناس، وكُشف عن الخُمس بما يحتويه من ياقوت وزبرجد وجواهر، بكى عمر، «فقال له عبد الرحمن (بن عوف ــ المؤلف) ما يبكيك يا أمير المؤمنين فوالله إن هذا لموطن شكر

فقال عمر والله ما ذاك يبكيني تالله ما أعطى الله هذا قوماً إلا تحاسدوا وتباغضوا ولا تحاسدوا إلا أُلقي بأسهم بينهم». (قالن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2466).

تشير العديد من الروايات أن حماس عمر للفتوحات قد خف كثيراً في أواخر عهده. خصوصاً بعد إتمام فتوح السواد والشام. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2464 ، 2545 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 178). أراد عمر أن يكتفي المسلمون بما فتحوه وبما يأتيهم من الفيء من السواد والشام. لكن نزوح القبائل من شبه الجزيرة وتدفقها على الأمصار المفتوحة ونزوعها للغزو والغنيمة وإحراز الفيء جعل هذه الأمنية غير قابلة للتحقيق.

* * *

حاولنا في هذا الباب تحليل بدايات واستقرار الموجة الأولى للفتوحات الإسلامية من منظور التطورات الداخلية للأمة وحركية نظامها الاجتماعي ومنظومتها العُرفية والأخلاقية. قصدنا بذلك إرجاع الفتح الإسلامي إلى أرضيته الاجتماعية وتبيان الطابع التاريخي لمحتواه وأشكاله التنظيمية، الداخلية والخارجية. لقد نهجنا نهج الاستدلال على هوية الذات التاريخية التي صنعت الفتح وحملته. ولا يستقيم أمر تعريف الهوية الذاتية لعملية تاريخية كهذه إلا بإمساك القيم العملية الشارعة للسلوك الجماعي لها. قادنا تحليلنا لهذه القيم والسلوكيات إلى استنتاج أساسي هو أن انطلاقة وتنظيم الموجة الأولى للفتوحات، التي تطابقت زمنياً مع خلافة عمر بن الخطاب، لم تكن نتيجة لانحلال ولتفسخ العلاقات القبلية، بل على العكس تماماً. لقد عبأت الموجة الأولى للفتوحات كل القوى الحيّة في النظام القبلي وأنعشتها وأكملتها بصورة تم فيها لأول مرة في تاريخ العرب توحيد جميع القبائل العربية بدون استثناء. لقد اكتمل هذا التوحيد نتيجة توفر عنصرين وشرط. أما العنصران فكانا الغزو (الفتح) الذي لعب دور الإطار الجامع والوسيلة الموحدة، والإمامة القرشية المدنية الإسلامية التي لعبت دور السائس والمنظم والرابط والمنسق بين القبائل. وأما الشرط فقد كان تنظيم الفتح بما يتلاءم مع عادات وأعراف وسلوكيات القبائل الفاتحة، وبما ينسجم مع توقعاتها وآمالها وإرادتها وحاجاتها. قدم الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب بشخصه ونهجه النموذج السياسي الإسلامي الذي تجاوب بإبداع وبصورة خلاقة مع طابع المرحلة ومقتضيات ظروفها.

لكن ما كان لعملية تاريخية بهذا الحجم والوزن والقدر أن تكون رتيبة هادئة، بل

لقد كانت بطبيعتها أي بالضرورة، عملية جدلية تتنازعها اتجاهات متناقضة. نقل الفتح العرب، أي القبائل، من بنية حضارية إلى بنية حضارية أخرى، ومن نمط معين من الحياة إلى نمط آخر مغاير. وبالقدر الذي كان فيه ترتيب الأولويات ينزاح من جهة تنظيم فِعل الفتح نفسه كحلقة رئيسية إلى جهة تنظيم استقرار الحياة والإدارة والسيادة في الأمصار المفتوحة، بنفس القدر كانت تبرز وتمتد مشاكل ومعضلات حياتية أخرى، ما كان يمكن مواجهتها إلا من خلال الاصطدام مع النظام العام الذي تبلور في سياسة عمر وديوانه. سيكون هذا الجانب الثوري من عملية الفتح الإسلامي، جانب النزاع بين ضرورات تثبيت السيادة في الأمصار المفتوحة وبين النظام الذي انطلقت منه الفتوحات، مادة بحثنا في الباب الثالث القادم.

الباب الثالث

بداية تكون حكم مركزي إسلامي ونزاعه مع استقلالية السيادة القبلية

23 ـ 35 هـ / 644 ـ 656 م



ستكون مادة البحث في هذا الباب الحقبة الجديدة في تطور الأمة الإسلامية التي تبلورت وتوضحت مع تسلم عثمان بن عفان لمقاليد الخلافة، وستتركز مسائل البحث هنا على الأزمة السياسية الأولى للمسلمين التي جسدت عملياً ذروة التطور التاريخي لمرحلة صدر الإسلام. دخلت هذه الأزمة التاريخ باسم «الفتنة» و«الثورة ضد عثمان». ومما لا شك فيه أن مادة البحث هذه ذات حساسية مذهبية وعقائدية عالية. لكننا نوضح منذ البدء أن الغاية الوحيدة التي نرجوها في مباحثنا التالية حول الفتنة هي الاستقراء النقدي للمصادر لأجل تحديد الطابع الاجتماعي والتاريخي للفتنة. لقد كان المحتوى التاريخي الملموس للفتنة النزاع بين نظام الفتح القبلي وبين اتجاهات الفرز الاجتماعي والمركزة الإدارية لعملية الفتح نفسها. سنركز كل الجهود البحثية في هذا الباب لشرح وعرض هذه الدعوة.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول

جدلية العلاقة بين استقلالية الإدارة الإسلامية بالقرار السياسي وبين تطورها إلى شريحة اجتماعية مغتنية وخاصة

إن إحدى المحاور المركزية لفهم تاريخ صدر الإسلام هي الطبيعة الملموسة للعلاقة التاريخية بين جمهور القبائل وبين النخبة المدنية القيادية المكية القرشية. مثّلت هاتان الفئتان اللتان كانتا تحتويان أيضاً مجموعاتٍ متفرقة مختلفة الشريحتين الاجتماعيتين الأساسيتين للمجتمع العربي الإسلامي الفاتح. لذلك ارتبطت الحركية الاجتماعية والسياسية لمرحلة صدر الإسلام بالتشكيلة الملموسة للعلاقة بين هاتين الشريحتين. ولم تكن هذه التشكيلة ثابتة، وإنما كانت تتغير تبعاً لتغير الظروف التاريخية العامة المحيطة.

أدى استقرار الموجة الأولى للفتوحات إلى نشوء بيئة تاريخية جديدة تعيش فيها مختلف مجموعات وشرائح المجتمع الفاتح. في أواخر أيام الخليفة الثاني امتدت سيطرة المسلمين من الحدود الشرقية لإيران إلى الحدود الغربية لمصر. وكلما كانت الفتوحات تزداد اتساعاً وعمقاً، كلما كانت الحياة العربية في الأمصار المفتوحة تزداد استقراراً. جاء تخطيط الكوفة في السنة الرابعة عشرة للهجرة (635 م) وتخطيط البصرة في السنة السابعة عشرة للهجرة (638 م) كتجسيد حي ومباشر لاستقرار حياة القبائل في البلدان والأراضي المفتوحة ولترسيخ سيطرتها هنا. وكان من الطبيعي أن تخلق وتفرض هذه الحياة الجديدة في هذه البيئة الجديدة تناسبات أخرى ملائمة في العلاقة بين النخبة المدنية والجمهور القبلي.

إن حجم ومكانة منزلة الأدوار الاجتماعية للشرائح الاجتماعية ترتبط ارتباطاً عضوياً

بطبيعة المهمات المرحلية التي تواجهها. واختلاف الأولويات والمهمات يؤدي بالضرورة إلى إعادة ترتيب الأدوار وأوزانها ومقاديرها.

حين كان فعل الغزو بحد ذاته الحلقة الأساسية والجوهرية في حياة الأمة، كان دور العامل القبلي هو الأهم والأبرز. لهذا لم يكن للفتوحات أن تقوم إلا من خلال هيمنة المعايير والقيم والأعراف لتلك الشريحة الاجتماعية التي كانت الذات الأولى والحامل الأول للفتح، أي للقبائل التي تركت محيطها التاريخي التقليدي البدوي، وأخذت تغزو في مختلف أصقاع الأرض تحت راية الإسلام الذي بقيت تجاربه في صحرائها حتى النهاية.

ولكن كلما كانت الحياة الجديدة في الأمصار المفتوحة تزداد استقراراً، كلما كانت مهمات تنظيمها وإدارتها تزداد أهمية ومكانة. بهذا انفتحت موضوعياً آفاق جديدة للتطور، كان لا بد لها من أن تصطدم مع سيادة المنظومة الشرعية والتشريعية القبلية التي نظمت فعل الفتح حتى حينه. لقد احتدمت تناقضات المجتمع العربي الفاتح حتى ساقت الأمة إلى أزمتها السياسية الأولى التي أودت بحياة الخليفة الراشدي الثالث. كانت العناوين العريضة لهذه الأزمة هي محاولات إعادة هيكلة وتأطير وظيفة الخلافة والقيادة والإدارة على حساب دور القبائل ومنزلتها، وكذلك عمليات الإثراء والفرز الاجتماعي الجارية موضوعياً على أرضية ثمار الفتوحات. سنحاول في المبحثين القادمين تسليط الأضواء على الجدلية التاريخية الملموسة للعلاقة بين الخلافة والثروة والقبائل.

1 ـ الملامح السلطوية الجديدة للخلافة في عهد الخليفة الثالث

ـ محاولة عثمان بن عفان تحديد نفوذ وسيادة القبائل وتوسيع صلاحيات مؤسسة الخلافة

فَرضتْ الظروف التي ترك عليها عمر بن الخطاب أمةَ محمدٍ أن لا تكون مبايعة خليفته مسألة اختيار بين شخصيات وحسب. لقد كان جميع المرشحين الستة الذين قام عمر بتعيينهم قبل وفاته من كبار وجوه قريش، ومن أئمة المسلمين، ومن كبار الصحابة، ومن أشرف وأخير أهل الفضل والسابقة والقدم في الإسلام. كان بدون شك العامل الحاسم في الاختيار المزاج والآراء السائدة في قريش عموماً، وبين كبار الصحابة وأهل الفضل والسابقة خصوصاً، وبين صفوف المهاجرين الذين كانت عندهم في نهاية المطاف الكلمة النهائية حصراً.

عين عمر قبل وفاته، وبعد طعنه، مجلساً للشورى مؤلفاً من عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، الزبير بن العوام، عبد الرحمن بن عوف، طلحة بن عبيد الله، سعد بن أبي وقاص، وأمرهم أن يبايعوا بالإجماع أحدهم، ولم يستقم حال المشاورة هذه، إلا حين انسحب عبد الرحمن بن عوف من الأمر، ووُلّي بموافقة الجميع مسؤولية تقليد الخلافة «لأفضل» الخمسة المتبقين (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 15 وما يليها، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2776 وما يليها).

كانت المسؤولية التي أخذها عبد الرحمن على عاتقة معقدة، لأن المرشحين الخمسة كانوا جميعاً يطمحون للخلافة ويرغبون فيها.

وأما المفاضلة فيما بينهم تبعاً لدورهم في الإسلام فأمر شاق وعسير جداً، لأنهم كانوا جميعاً من أمضى سيوفه وأرسخ أعمدته طوال تاريخه. لهذا فقد لجأ عبد الرحمن إلى مشاورة المسلمين وإلى استطلاع «الرأي العام» لكي يعرف على من تود الأمة أن تجتمع بعد عمر. كانت مسألة تعيين الخليفة منذ بدايتها مسألة قرشية محضة. لقد كان النبي من قريش، وما كان يمكن استخلافه إلا من قريش أيضاً. كان هذا عرف لم يطعن به أحد في ذلك العصر، لأنه كان ينسجم مع روحه انسجاماً تاماً. لهذا كان واضحاً منذ البدء أن مشاورة الناس تعني في نهاية المطاف مشاورة قريش. (نود الإشارة هنا إلى أن عمر لم يقم بتعيين أنصاري واحد في مجلس الشورى، رغم تقديره الشديد لدورهم وفضلهم في الإسلام. هذه واقعة تؤكد بنفسها أن الأمانة كانت في قريش. لقد كان الحال هكذا قبل الإسلام، وبقي عليه أيضاً بعده وبه).

هناك حقيقة كبرى، تشير إليها المصادر بأشكال مختلفة. لا يمكن استيعاب مآل مجلس الشورى ومبايعة عثمان إلا على ضوئها.

لقد خلّف عمر بشدته وقوته على قريش مزاجاً قرشياً عاماً يُطالب باستبدال هذه القسوة باللين، وبفك الحصار والقيود عنها. يقول الطبري في هذا الصدد: «كان عمر بن الخطاب قد حجر على أعلام قريش من المهاجرين الخروج في البلدان إلا بإذن وأجَل فشكوه فبلغه فقام فقال ألا أني قد سننت الإسلام سن البعير يبدأ فيكون جَذَعاً ثم ثنياً ثم رباعياً ثم سَدسياً ثم باذلاً ألا فهل يُنتظر بالبازل إلا النقصان ألا فإن الإسلام قد بزل ألا وأن قريشاً يريدون أن يتخذوا مال الله معونات دون عبادة ألا فأما وابن الخطاب حيّ فلا إني قائم دون شعب الحرة آخذ بحلاقيم قريش وحجزها أن يتهافتوا في النار» (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3025). ثم يذكر الطبري رواية أخرى حول

هذا الموضوع يقول فيها: «لم يمت عمر رضّه حتى ملته قريش وقد كان حصرهم بالمدينة فامتنع عليهم وقال أنّ أخوف ما أخاف على هذه الأمة انتشاركم في البلاد فإن كان الرجل ليستأذنه في الغزو وهو ممن حبس بالمدينة من المهاجرين ولم يكن فعل ذلك بغيرهم من أهل مكة فيقول قد كان لك في غزوك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يبلّغك وخير لك من الغزو اليوم ألا ترى الدنيا وألا تَراك فلما ولّى عثمان خلّى عنهم فاضطربوا في البلاد وانقطع إليهم الناس فكان أحب إليهم من عمر» (قارن: نفس المصدر السابق، ص3026).

في نفس هذا الاتجاه تصب روايات البلاذري أيضاً. فهو يقول في إحدى رواياته: «لما وُلي عثمان عاش اثنتي عشرة سنة أميراً فمكث ست سنين لا ينقم الناس عليه شيئاً وإنه لأحب إلى قريش من عمر لشدة عمر ولين عثمان لهم ورفقه بهم» (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، ص 25). وكم كانت قريش تستأذن من عمر، تريد الخروج إلى الأمصار للعيش فيها، فكان عمر يرفض ويجبرها على العيش في المدينة. «استأذن قوم من قريش عمر في الخروج للجهاد فقال قد تقدم لكم مع رسول الله قال إني آخذ بحلاقيم قريش على أفواه هذه الحرة لا تخرجوا فتسلّلوا بالناس يميناً وشمالاً». (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 181).

ويبدو أن هذه العلاقة المتوترة بين قريش وعمر كانت موجودة منذ تسلمه للخلافة. يقول ابن قتيبة أن أهل الشام، أي القبائل التي أرسلها أبو بكر لغزو الشام، حين سمعوا بمرض أبي بكر، خافوا أن يستخلف عمر، لأن عمر ليس لهم بصاحب، وهم يرون خلعه، فأرسلوا رسولاً لاستطلاع الأمر (قارن: الإمامة والسياسة، ص 25). في نفس هذا السياق يورد لنا ابن قتيبة الرواية التالية. حين قعد عمر مقعد الخلافة أتاه رجل وقال له: «بغضك الناس، وكرهك الناس، قال عمر: ولم ويحك؟ قال الرجل: للسانك وعصاك، قال فرفع عمر يديه، فقال: اللهم حببهم إليّ وحببني إليهم» (قارن: نفس المصدر السابق).

لقد كان عمر يرى أن كثرة الأموال والثروات وانتشار قريش في الأمصار المفتوحة، يمكن له أن يفتح آفاقاً جديدة في تطور المسلمين، تُبعِدُهم عن الأجواء الأولى لظهور الإسلام. وقد تبلورت البواكير الأولى لهذا الاتجاه من التطور في أيامه. لذلك فقد حاول عمر عن طريق «الضغط من فوق» كبح جماح هذا التطور الذي كان يراه خطيراً.

انسجاماً مع هذه الرؤية ضيّق عمر على المهاجرين خصوصاً، وعلى قريش عموماً، وحصرهم في المدينة، ومنعهم عملياً من التنعم بثمار الفتوحات. لهذا فإنه لأمر مفهوم أن تبذل قريش بعد وفاة عمر كل جهودها كي لا يصل إلى الخلافة عمرٌ ثانٍ.

تختلف معلومات المصادر في تعيين حجم دائرة الأشخاص والمجموعات التي استشارها عبد الرحمن بن عوف. فبينما يشير ابن قتيبة إلى أن عبد الرحمن «ما ترك أحداً من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضعفاء الناس ورعاعهم إلا سألهم واستشارهم»، (قارن: الإمامة والسياسة، ص 30) يذكر الطبري أن عبد الرحمن شاور بالدرجة الأولى «أمراء الأجناد» و«أشراف الناس» وأهل الرأي من المهاجرين والأنصار. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2783). لكن محصلة هذا الاستفتاء الذي قام به عبد الرحمن في صفوف قريش كانت واضحة تماماً. لقد اقتنع هذا أن وجوه قريش وعامتها، وقواد الجيوش، وأمراء الأجناد، يريدون عثماناً خليفة عليهم. تجاوباً مع هذا الإجماع القرشي قام عبد الرحمن بمبايعة عثمان بن عفان. وعاهد الجميع من أهل الشورى على أن يصدقوا ويخلصوا له البيعة.

لقد توضحت إذن الأجواء الاجتماعية والقوى الاجتماعية التي أعاقت تسلم علي بن أبي طالب للخلافة بعد عمر. لقد كان واضحاً لجميع الناس أن شدة عليّ ستضاهي شدة عمر. لكن قريش كانت تبغي انعطافة في التعامل معها. وقد دفع هذا المزاج السائد عثمان إلى الخلافة، حيث علقت عليه قريش آمالها في تصفية نهج عمر نحوها وبالتالي في فسح المجال أمامها للسير في الأمصار. وكما وضحت الأحداث والتطورات التالية لم تُخطىء قريش الاختيار على الإطلاق، فشخصية عثمان كانت أقرب إلى مزاج وطباع قريش من عمر وعلي. لقد كان اختيار عثمان إذن قراراً اجتماعياً، ولم تكن نهائياً مفاضلة بين صحابيين أو أكثر.

جاءت خلافة عثمان كإفراز لانعطافة جديدة في الأجواء الاجتماعية للأمة الإسلامية من جانب، وقامت بدورها في تشكيل وقولبة وتنمية هذه الأجواء من جانب آخر. ولا بد من فهم هذا على أنه وجهان لشيء واحد، وبعدان لعملية واحدة، وفرعان لأصل واحد.

كان نزوع قريش عموماً، وأشرافها وأكابرها وأمراء الأجناد والعمال في الأمصار خصوصاً، نحو انفراج حياتي ومعاشي واجتماعي شامل على قاعدة البيئة الجديدة التي خلقها الفتح الأرضية المادية الواقعية التي أوصلت عثمان للإمامة. ولهذا كان نهج عثمان منذ بدايته متعالقاً مع هذه الأرضية، مشروطاً بها، ومقروناً معها. فلم تكن المسألة إذن تعديلٌ جزئي هنا، أو تغيير جزئي هناك، أبدعه عثمان وحوّر به النظام العام للفتح الذي وضعه عمر. لقد كانت المسألة مسألة **نموذج سياسي وقيادي آخر** قدمه عثمان بالارتباط

الوثيق مع اتجاهات التطور الاجتماعية داخل الأمة التي أوصلته عملياً للخلافة. إن المحتويات الجديدة في سياسة الأمة كان لا بد لها من أن تفرض أشكالها الجديدة الخاصة القادرة على تنفيذ هذه المحتويات. هذه الجدلية بين الشكل والمحتوى في عهد عثمان سنحاول تسليط الأضواء عليها في شروحاتنا التالية.

لعل موقف عثمان من بيت المال أحد أهم الجوانب الجديدة التي تميز النموذج السياسي الآخر الذي حاول عثمان صوغه وتقديمه. تقوم المصادر بالإكثار في الروايات حول هذه النقطة البالغة الأهمية التي لعبت دوراً كبيراً في خلق الفتنة داخل الأمة. توضح هذه الروايات بصورة لا تدع الشك أن عثمان، بوصفه خليفة للمسلمين وإماماً لهم، لم يفهم نفسه على أنه خازن وحارس لبيت مالهم، بل كان عثمان ينطلق من أن **وظيفته القيادية العليا تعطيه حق حرية التصرف في بيت المال.**

تذكر الروايات أن عبد الله بن سعد بن أبي سرح، أخا عثمان في الرضاعة وعامِله على المغرب، غزا أفريقيا سنة سبع وعشرين للهجرة، فافتتحها فأصاب فيها غنائم كبيرة، وكان معه مروان بن الحكم، «فابتاع خمس الغنيمة بمائة ألف أو مائتي ألف دينار فكلم عثمان فوهبها له فأنكر الناس ذلك على عثمان». (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 28, بعض المصادر الأخرى تقول أن عثمان قد أهدى مروان خمس الخمس فقط من غنائم فتح أفريقية، وهذا هو الأرجح، قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2813 ، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 60 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص191). ويؤكد البلاذري هذه الواقعة التي أثارت وقتها استياء واسعاً بين صفوف المسلمين، بالرواية التالية: «لما بنى مروان داره في المدينة دعا الناس إلى طعامه وكان المِسور فيمن دعا، فقال مروان وهو يحدثهم والله ما أنفقت في داري هذه من مال المسلمين درهماً فما فوق فقال المسور لو أكلت طعامك وسكت لكان خيراً لك لقد غزوت معنا أفريقية فإنك لأقلنا مالاً ورقيقاً وأعواناً وأخفنا ثَقَلاً فأعطاك ابن عفان خمس أفريقية وعُمّلت على الصدقات فأخذت أموال المسلمين». (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 28).

لم تكن هذه حادثة فردية، بل كانت هدايا عثمان من بيت المال كثيرة، ففي السنة الثلاثين هجرية زوج عثان ابنته من عبد الله بن خالد بن أسيد وأمر له بستمائة ألف درهم وكتب إلى عبد الله بن عامر أن يدفعها إليه من بيت مال البصرة (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 194). وكان ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب شريك عثمان في الجاهلية

«فقال العباس بن ربيعة بن الحارث لعثمان اكتب إلى ابن عامر يسلفني مائة ألف درهم فكتب إليه فأعطاه مائة ألف درهم صلة وأقطعة دار العباس بن ربيعة فهي تعرف به» (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 39). يقول السيوطي أن عثمان «كتب لمروان بخمس أفريقية وأعطى أقرباءه وأهل بيته المال وتأمل في ذلك الصلة التي أمر الله بها وقال أن أبا بكر وعمر تركا من ذلك ما هو لهما وإني أخذته فقسمته في أقربائي فأنكر الناس عليه ذلك» (قارن: السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 60).

يذكر البلاذري الحادثة التالية التي أثارت إنكاراً شديداً في المدينة، وأوصلت لنزاعات ومشاجرات بين عثمان وبين بعض كبار الصحابة «كان في بيت المال بالمدينة سفط فيه حلي وجوهر فأخذ منه عثمان ما حلى به بعض أهله فأظهر الناس الطعن عليه في ذلك وكلّموه بكلام شديد حتى أغضبوه فقال لنأخذن حاجتنا من هذا الفيء وإن رَغِمَت أنوف أقوام» (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 48).

ولعل في قصة عامل عثمان على الكوفة، الوليد بن عقبة، مع خازن بيت مالها، عبد الله بن مسعود (يقول ابن حجر أن ابن مسعود كان حليف بني زهرة، وأحد السابقين الأولين، أسلم قديماً، وهاجر الهجرتين، وشهد كل المشاهد مع رسول الله. كان ابن مسعود قد أخذ من فم رسول الله سبعين سورة، كان أول من جهر بالقرآن في مكة. شهد فتوح الشام، وسيره عمر إلى الكوفة ليعلم الناس الدين. مات سنة 32 أو 33 هـ. قارن: ابن حجر، الجزء الثني، ص 368 ، 370)، مؤشراً جدياً كبيراً على فهم عثمان الذاتي للعلاقة بين وظيفته كخليفة وبين قضية حرية التصرف في بيت المال. يقول البلاذري: «لما قدم الوليد الكوفة ألفى ابن مسعود على بيت المال فاستقرضه مالاً وقد كانت الولاة تفعل ذلك ثم ترد ما تأخذ، فأقرضه عبد الله ما سأله ثم إنه اقتضاه إياه فكتب الوليد في ذلك إلى عثمان فكتب عثمان إلى عبد الله بن مسعود إنما أنت خازن لنا فلا تعرض للوليد فيما أخذ من المال فطرح ابن مسعود المفاتيح وقال كنت أظن أني خازن للمسلمين فأما إذا كنت خازناً لكم فلا حاجة لي في ذلك» (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 30). لم تكن هذه أيضاً حادثة فردية، بل طالما تكررت أثناء تولي عثمان للخلافة. يذكر اليعقوبي أن عثمان كان قد طلب من عامل الصدقات على المدينة وخازن بيت مالها أن يعطي مالاً إلى الحكم بن أبي العاص، فتلكأ خازن بيت المال، فألح عليه عثمان قائلا: «إنما أنت خازن لنا فإذا أعطيناك فخذ وإذا سكتنا عنك فاسكت». أثارت هذه الكلمات حمية الرجل، فجاء يوم الجمعة إلى المسجد وعثمان يخطب فقال: «أيها الناس زعم عثمان أني خازن له ولأهل بيته وإنما كنت خازناً للمسلمين وهذه مفاتيح بيت مالكم» (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 195).

هذه ناحية لا بد من تقديرها حق قدرها في سياق خصوصيات التطورات التاريخية العاصفة التي عاشتها الأمة في العهد الانتقالي من خلافة الراشدي الثاني إلى خلافة الراشدي الثالث. وتكمن أهمية هذه الناحية في كونها تطال مباشرة المنظومة الشارعة القيمية للأمة آنذاك. ففي حين كان ديوان عمر يقوم على مبدأ راسخ وهو أن الفيء مال المسلمين؛ لا يحق لأحد، مهما كان، أن يتصرف به، كان عثمان يربط بصورة طبيعية بين تحمل أعباء المسؤوليات السياسية القيادية للأمة وبين شرعية حرية التصرف في بيت المال. فكانت الخلافة في نظره تعطي الشرعية والأحقية في التصرف ببيت المال.

بالانسجام الوثيق مع هذا الفهم الذاتي كانت رؤية عثمان لقضية الفيء عموماً تتمايز جوهرياً عن رؤية السياسة الراشدية للأمة حتى حينه. لقد نشأت **لأول مرة** في عهد عثمان مناظرات ونقاشات علنية بين الصحابة حول مسألة المُلك والملكية. وقد لعب أبو ذر الغفاري دوراً مفتاحياً في هذا الأمر. وتقدم لنا المصادر العديد من الروايات حول مناظرات أبي ذر مع معاوية حول مسألة المُلك والفيء والمال. يذكر الطبري أن أبا ذر أتى معاوية في الشام فسأله: «ما يدعوك إلى أن تسمي مال المسلمين مال الله قال يرحمك الله يا أبا ذر ألسنا عباد الله والمال ماله والخلق خلقه والأمر أمره قال فلا تقله فإني لا أقول أنه ليس لله ولكني سأقول مال المسلمين». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2859). وحين أشخص معاوية أبا ذر إلى عثمان، قال عثمان «يا أبا ذر ما لأهل الشام يشكون ذَرَبك فأخبره أنه لا ينبغي أن يقال مال الله ولا ينبغي للأغنياء أن يقتنوا مالاً فقال يا أبا ذر عليّ أن أقضي ما عليّ وآخذ ما على الرعية ولا أجبرهم على الزهد وأن أدعوهم إلى الاجتهاد والاقتصاد». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2860).

لم تكن هذه المصطلحات مجرد أسماء يسمونها، وإنما معانٍ متباينة لأشياء مختلفة. نحن نذكر أن عمر قد رفض تلقيبه بخليفة الله، وأكد أنه خليفة المسلمين. وكان عمر لا يمل من التأكيد على أن المال مال المسلمين، الأمر الذي لم يكن له في لغة العصر الاجتماعية إلا معنى واحد، وهو أنه مال القبائل. غني عن الذكر أن أحد أهم معايير الملكية هي الحق بحرية التصرف فيها. بل يمكن القول أن المالك هو المتصرف، والمتصرف هو المالك. لهذا يغدو واضحاً ومفهوماً كيف أن السلوكيات التي أشرنا إليها تجاه بيت المال التي كان عثمان وعماله يمارسونها بكل صراحة وعلانية، كان لا بد لها من أن تفرض مسألة إعادة حدّ وتعريف المُلك. فإذا كان المالُ مال الله، فيكون الخليفة له حق التصرف فيه، ولا علاقة مباشرة للمسلمين في هذا الأمر، لأن الخليفة هو إمام أمة الله على الأرض. وهذه كانت عملياً الفلسفة السياسية الكامنة وراء جملة تصرفات عثمان وقراراته بهذا

الصدد. لا يجوز أن يُنسى أن عثمان كان من أغنى المسلمين، وأنه كان ينفق من ماله الكثير الكثير على خير المسلمين. لهذا فمن الخطأ الشديد أن يُنظر لموقف عثمان من بيت المال على أنه موقف شخصي، من حيث أن دوافع الإثراء الفردية كانت المبرر والأساس لسلوكيات عثمان المالية. كانت القضية ترتبط ارتباطاً وثيقاً برؤية عثمان لماهية وظيفة الخلافة.

الناحية الثانية من النموذج السياسي الجديد الخلافة الراشدية الثالثة، التي تكمل وتنسجم تماماً مع سابقتها، كانت سياسة عثمان في تعيين الولاة والعمال على الأمصار. ولعل رواية البلاذري التالية تمثل جنسها في المصادر، حين تم التطرق لسياسة التولية العثمانية.

«لما ولي عثمان كره ولايته نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن عثمان كان يحب قومه فَوَلِيَ الناس اثنتي عشرة حجّة وكان كثيراً ما يولي بني أمية من لم يكن له مع النبي صلى الله عليه وسلم صحبة فكان يجيء من أمرائه ما ينكره أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وكان يُستعتب فيهم فلا يعزلهم فلما كان في الست الأواخر استأذنه بنو عمه فولاهم وولى عبد الله بن سعد بن أبي سرج مصر فمكث عليها سنين فجاء أهل مصر يشكونه ويتظلمون منه». (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 26).

في السنة الخامسة والعشرين للهجرة عزل عثمان عمرو بن العاص عن مصر وعين بدلاً عنه عبد الله بن أبي سرج، وفي السنة السادسة والعشرين للهجرة (647 م) استُبدل سعد بن أبي وقاص على الكوفة بالوليد بن عقبة، وفي السنة التاسعة والعشرين للهجرة (650 م) عُزل أبو موسى الأشعري عن إمارة البصرة ليتسلمها بدلاً عنه عبد الله بن عامر، وفي السنة الثلاثين للهجرة (651 م) أزاح عثمان مجدداً الوليد بن عقبة عن ولاية الكوفة وسلمها لسعيد بن العاص. وأما في السنة الحادية والثلاثين للهجرة فقد وضع عثمان كلاً من سورية والأردن وفلسطين تحت يدِ معاوية بن أبي سفيان (قارن بالتسلسل: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2818 ، 2811 ، 2828 ، 2847 ، 2865 . أيضاً: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 26 ، 29 . السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 60 . الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3057 ، اليعقوبي، الجزء الخامس، ص 190). كانت نقطة المقتل في هذه السياسة التي انتهجها عثمان بصورة تدريجية منسقة هي تجاوز شخصيات صحابية كبرى مثل علي وطلحة وسعد والزبير وغيرهم

وغيرهم من أهل الفضل والسابقة من المهاجرين والأنصار، وتوليته إدارة شؤون أمة محمد لأشخاص مثل سعد بن أبي سرح، وسعيد بن العاص، والوليد بن عقبة، وعبد الله بن عامر. فعبد الله بن سعد بن أبي سرح مثلاً، كان أخا عثمان بالرضاعة، ومن ألد أعداء الرسول حتى فتح مكة، حتى أن الرسول قد رفض أن يعطيه الأمان كما أعطاه لسائر أهل مكة. ولم يكن يستقيم له الأمان إلا بشفاعة عثمان له. (قارن: ابن حجر، الجزء الثاني، ص317).

لقد كان عمال عثمان جميعاً حديثي العهد بالإسلام، لم يدخلوه إلا في اللحظة الأخيرة. وبذلك يكون عثمان قد أحدث تغييراً جذرياً في نظام عمر الذي كان يفاضل بين المسلمين وفقاً لمعيار القدم والسابقة. لزم عن هذا التغيير بالضرورة استبدالُ الطاقم النخبوي القيادي للأمة بطاقم جديد لا ينسجم في تركيبته نهائياً مع التقاليد السياسية التي كانت سائدة حتى حينه.

لم تكن سياسة التولية العثمانية هذه نتيجة لتعاطف عثمان مع بطانته وعشيرته، بل كانت بالدرجة الأولى نتيجة القناعة العميقة أن تطبيقَ المواقف السياسية العامة الجديدة التي يتبناها أمرٌ لا يمكن له أن ينعقد بالتعاون مع الشخصيات الريادية التي حملت نظام ديوان عمر وساهمت بصوغه وتطبيقه. بهذا المعنى كان استبدال الأشخاص نتيجة ضرورية لاستبدال المواقف. بالإضافة إلى ذلك كان عثمان يرى أن هذه قضية تقع كاملاً في نطاق صلاحياته كخليفة للمسلمين، وبالتالي لا يحق لأحد التدخل فيها. لهذا كان عثمان يتجاهل الشكاوى التي ترفع إليه بحق عماله. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2928 ، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 60).

يذكر السيوطي في تقويمه لعهد عثمان أن «أول ما وقع الاختلاف بين الأمة فخطّأ بعضهم بعضاً في زمانه في أشياء نقموها عليه وكانوا قبل ذلك يختلفون في الفقه ولا يخطىء بعضهم بعضاً». (قارن: السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 64). هذه ظاهرة سياسية خطيرة تعكس النوعية السياسية الجديدة التي حاول عثمان إحداثها في تاريخ الأمة. إن عملية النقاشات والاختلافات في تاريخ الأمة حتى تسلم عثمان للخلافة كانت نقاشات واختلافات على أرضية واحدة مشتركة، وفي إطار واحد جامع، وضمن دائرة صلاحية منظومة اجتماعية قيمية متفق عليها من قبل جميع الأطراف الصانعة للأحداث.

هذه هي الحالة التي يُعبر عنها السيوطي بأن اختلافاتهم قبل عثمان كانت في الفقه فقط، أي في القضايا التنفيذية الإجرائية. أما سياسة عثمان فقد طرحت قضايا جذرية

ومبدئية موضع المراجعة والنقاش، ومست أموراً تخص صلاحية أسس رئيسية لمنظومة القضاء والسلوك داخل الأمة. لقد خالفت سياسة عثمان طريقة ترتيب الأمور كما تبلورت عليها تدريجياً في سياق استقرار الموجة الأولى للفتوحات، وكما وجدت تأطيرها المنسق في سياسة عمر عبر ديوانه، وخرق عثمان هنا قضايا جوهرية مثل الموقف من بيت المال وسياسة تعيين واختيار قادة الأمة وغيرها، الأمر الذي أثار نقاشات وسجالات علنية بين كبار الصحابة حول المبادىء وحول السبل والطرق والطرائق. وكانت النتيجة الحتمية لهذا التطور نشوء **معارضة سياسية** ضد الخليفة، استدعت بدورها القيام **بممارسات قمعية قهرية عنيفة** من قبل الخليفة. لقد كانت هذه وضعية لم تشهدها الأمة من قبل أبداً.

في السنة الرابعة والثلاثين للهجرة (655 م) دعا عثمان عماله إلى اجتماع لمناقشة الأزمة المحتدمة من خلال كثرة النشاط الدعائي المعادي له. وبعد تبادل الآراء أمر عثمان عماله «بالتضييق على من قِبَلَهم وأمرهم بتجمير الناس في البعوث وعزم على تحريم أعطياتهم ليطيعوه ويحتاجوا إليه» . (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2934)..

هكذا قام عثمان بتطوير جملة من الإجراءات التي هدفت لمحاربة المعارضة والتضييق عليها. كان من هذه الإجراءات ما ذكره الطبري «بتجمير الناس في البعوث»، أي ترك العناصر المعارضة لفترات طويلة جداً في الثغور والمعسكرات، بعيدة عن أهلها وأمصارها. وكان منها أيضاً تسيير الناس المعارضة من أمصارها، حيث قاعدتها وأنصارها، إلى أمصار أخرى، بقصد إضعافها وإحكام مراقبتها. وهكذا سيّر عثمان وجوه المعارضة، سواء من أهل الكوفة كالأشتر، وجُندب، وصعصعة، وابن الكواء، أو من أهل البصرة إلى معاوية في الشام. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2907 وما يليها، 2922 وما يليها، البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 30 ، 34). عملياً لم يكن هذا التسيير إلا ضرباً من ضروب النفي.

زادت ممارسات عثمان القمعية حتى وصلت لمرحلة الضرب الجسدي لكبار من الصحابة. كان عبد الله بن مسعود، بعد أن ألقى مفاتيح بيت المال إلى الوليد بن عقبة، يدعو علناً ضد عثمان ويعيب عليه بِدعه وإحداثه في الإسلام وتغييره لنظام من سبقه. «وقدم ابن مسعود المدينة وعثمان يخطب على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رآه قال ألا أنه قد قدمت عليكم دُويبة سوء من يمشي على طعامه بقيء ويسلح فقال ابن مسعود لست كذلك ولكني صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر ويوم بيعة الرضوان... ثم أمر عثمان به فأخرج من المسجد إخراجاً عنيفاً وضرب به عبد الله بن زَمْعة

بن الأسود بن المطلب بن أسد بن عبد العُزّى بن قصي الأرضَ فدُقّ ضلعه». (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، ص 36).

وقد تكررت حوادث الضرب هذه مع شخصيات صحابية أخرى، كعمار بن ياسر مثلاً. حين أخذ عثمان من سفط الجواهر والحلي في بيت المال بالمدينة، أنكر عليه كثير من كبار المسلمين ذلك، منهم عمار بن ياسر الذي قام في وجه عثمان وقال: «أشهد الله أن أنفي أول راغم من ذلك فقال عثمان أعلي يا ابن المتكاء تجترىء خذوه فأخذ ودخل عثمان فدعا به فضربه حتى غشي عليه ثم أُخرج فحُمل حتى أتي به منزل أم سَلَمة زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يصلّ الظهر والعصر والمغرب فلما أفاق توضأ وصلى وقال الحمد لله ليست هذه أول يوم أوذينا فيه في الله» (قارن: نفس المصدر السابق، ص 48). يذكر البلاذري روايات عديدة أخرى يتم الإشارة فيها إلى تكرار عثمان لأمره إلى عماله في الأمصار بضرب المنكرين والمعارضين (قارن: نفس المصدر السابق، ص 41).

ولعل أكبر حادث يمثل هذه الناحية الجديدة في حياة الأمة السياسية في صدر الإسلام هو قصة أبي ذر الغفاري مع عثمان. لقد كان أبو ذر تجسيداً شخصياً حياً لمعارضة سياسية واسعة ضد الخليفة، وكان في نفس الوقت تجسيداً حياً لممارسات القمع والقهر التي أخذت تتبلور تدريجياً كجزء عضوي من عمل ووظيفة الطاقم الإداري للأمة. تبرهن سيرة أبي ذر أن عمق الاختلافات بين وجوه المسلمين وصلت إلى حدٍ ما عاد بالإمكان ضبطها ومعالجتها بالأساليب الإقناعية الحوارية التقليدية.

وهكذا أصبح اللجوء إلى العنف وسيلة من وسائل الإدارة السياسية للأمة، إن لم نقل الوسيلة الأهم (حول قصة أبي ذر وسيرته قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 199 ؛ الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2858 وما يليها، المسعودي، مروج الذهب، الجزء الرابع، ص 269 وما يليها).

إن طريقة عثمان في الإدارة والسياسة أخذت تخلق هوة وفجوة بين الخليفة وطاقمه من جانب وبين الرأي العام وجمهور المسلمين ونخبة الصحابة من جانب آخر. ويعود السبب في ذلك إلى أن عثمان كان في أغلب الأحيان يتجاوز كبار الصحابة ووجوههم، ولا يشاورهم في القضايا الكبرى، ويعتمد بالدرجة الأولى على عماله الأربعة الأساسيين وهم معاوية بن أبي سفيان عامله على الشام، وابن أبي سرج عامله على مصر، وابن عامر عامله على البصرة، وسعيد بن العاص عامله على الكوفة.

فحين اشتدت الفتنة مثلاً، وبدأ التمرد في الأمصار واضحاً، وبدأت مظاهر الاستياء

تتبدى بصورة بادية جلية، دعا عثمان هؤلاء الأربعة إلى المدينة ليشاورهم فيما العمل، ولم يدع كبار الصحابة المتواجدين فيها. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 43 ، ابن خلدون، الجزء الثاني، لقسم الثاني، ص 943 ؛ الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2932 ، المسعودي، مروج الذهب، الجزء الرابع، ص 263).

إن كل هذه التصرفات والإجراءات التي قام بها عثمان لم تكن جزئيات متبعثرة أو مواقف طارئة، وإنما أبعاضاً متكاملة تنبع من موقف منسق استراتيجي تجاه الخلافة. لقد حاول عثمان أن ينهج ممارسة سياسية تهدف لتحويل وظيفة الخلافة إلى مؤسسة سياسية فوقية مستقلة بنفسها. هذه قضية تاريخية كبرى تزداد وضوحاً إذا ما علمنا أن عثمان لم يقدم طوال مدة إمامته على إجراء أي تعديل في نظام العطاء الذي وضعه عمر في ديوانه. لم يتبع عثمان نظام العطاء للقبائل كما سنّه عمر وحسب، بل سعى أيضاً إلى زيادة عطائها. تنكر المصادر الكثير الكثير مما أُنكر على عثمان، ولكن لا توجد رواية واحدة تشير ولو إشارة عابرة إلى أن تصرفات عثمان في بيت مال المسلمين كانت على حساب اختصار عطاءات المقاتلة وأرزاق القبائل. بل على العكس تماماً، فقد ترافقت الفترة الأولى لخلافة عثمان بانتعاش جدي كبير في الفتوحات، سواء في شمال أفريقيا، أو في المناطق الشرقية من خراسان وما يليها شرقاً. ودرّتْ هذه الفتوحات الجديدة التي لعب عثمان نفسه دوراً جدياً في تدبيرها وتنظيمها غنائم طائلة، زادت في فيء المقاتلة وأرزاقها وأعطت عثمان موارد مالية كبيرة سمحت له موضوعياً بإمكانية حرية الحركة في هذا المجال من سياسة الأمة. تسمح هذه الواقعة التاريخية الجذرية إذن بالاستنتاج أن مصدر النقمة الشعبية الواسعة كان في مكان آخر غير نظام العطاء المالي.

هناك رواية يسوقها ابن قتيبة عن الحسن البصري تصف الحالة المادية للمسلمين في عهد عثمان. تقول الرواية: «قال الحسن البصري: شهدت عثمان وهو يخطب وأنا يومئذ قد راهقت الحلم... فسمعته يقول: أيها الناس. اغدوا على أعطياتكم فيأخذونها وافية، أيها الناس اغدوا على كسوتكم، فيغدون فيجاء بالحلل فتقسم بينهم، حتى والله سمعت أذناي: يا معشر المسلمين اغدوا على السمن والعسل فيغدون فيقسم بينهم السمن والعسل. ثم يقول: يا معشر المسلمين اغدوا على الطيب، فيغدون فيقسم بينهم الطيب من المسك والعنبر وغيره، والعدوان والله منفي والأعطيات داره والخير كثير... فلم يزل المال متوفراً، حتى لقد بيعت الجارية بوزنها ورقاً، وبيع الفرس بعشرة آلاف دينار وبيع البعير بألف، والنخلة الواحدة بألف، ثم أنكر الناس على عثمان أشياء أشراً وبطراً» (قارن: الإمامة والسياسة، ص 31).

قد تكون هذه الصورة التي يقدمها الحسن البصري على يد ابن قتيبة مبالغة بهذا القدر أو ذاك. ولكن يبدو أن انفراجاً مادياً عاماً كان يسود في عهد عثمان، بحيث أن كل مسلم كان يأخذ حقه وفق نظام الديوان. كانت أسباب النقمة على عثمان من طبيعة أخرى إذن. وتقدم لنا المصادر العديد من الروايات التي توضح أن محاولات عثمان لإعادة صياغة وظيفة الإمامة بشكل يفكها عن الارتهان لمنظومة القبائل السلوكية والقيمية كانت الأصل في كل التطور الخطير للأحداث في أواخر عهده.

يقول ابن قتيبة في إحدى رواياته: «لما أنكر الناس على عثمان بن عفان صعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد. فإن لكل شيء آفة، ولكل نعمة عاهة، وإن آفة هذا الدين وعاهة هذه الملة، قوم عيابون طعانون، يُرونكم ما تحبون، لقد عبتم عليّ أشياء ونقمتم أموراً أقررتم لابن الخطاب مثلها، ولكنه وقمكم وقمعكم، ولم يجترىء أحد يملأ بصره منه ولا يشير بطرفه إليه، أما والله لأنا أكثر من ابن الخطاب عدداً، وأقرب ناصراً وأجدر إلى أن قال لهم: أتفقدون من حقوقكم شيئاً؟ فما لي لا أفعل في الفضل ما أريد، فلم كنت إماماً إذاً؟ أما والله ما عاب عليّ من عاب منكم أمراً أجهله، ولا أتيت الذي أتيت إلا وأنا أعرفه» (قارن: نفس المصدر السابق، ص 31).

يورد الطبري خطبة طويلة لعثمان يُدافع فيها أمام كبار الصحابة والمسلمين عن نفسه، ويردّ فيها على جملة الإتهامات التي وُجهت إليه. توضح شروحات عثمان هنا مجدداً القضية الكبرى التي كانت حجر الأساس في رسمه لسياسته وتحديده لمواقفه.

يؤكد عثمان أنه لم يمس حقاً من حقوق الناس كما عهدتها منذ انطلاقة الفتوحات وحتى حينه. لكنه يبرز مجدداً أن وظيفته كإمام للأمة تعطيه حرية وشرعية التصرف في الشؤون والقضايا بمفرده، وبما يراه هو ملائماً ومناسباً لمصلحة المسلمين. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2951 وما يليها). ويُذكر أن عثمان كان قد أرسل قبل هذا كتاباً إلى جميع المقاتلة في كل الأمصار بأن من له حق يرى أنه محروم منه فليأت إليه حتى يعطيه إياه. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2944).

تحتوي الروايات التي تصف حصار عثمان وسجالاته مع الثوار الكثير من المؤشرات الهامة على فهم عثمان لنفسه ودوره كخليفة للأمة (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2995 وما يليها، البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 62 وما يليها، ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 44 وما يليها، المسعودي، مروج الذهب، الجزء الرابع، ص 276 وما يليها).

تفصل هذه الروايات في استعراض المبادلات الكلامية بين عثمان ومحاصريه، حيث يقوم هؤلاء بتوجيه الإتهامات المختلفة، ويقوم عثمان بردها وشرح دوافعه ووجهة نظره فيها. والناظر في جملة الكلام المُقال يرى بوضوح شديد أن النزاع في أصله وجوهره لم يكن كامناً في هذه النقطة أو تلك، أو في هذا الإجراء أو ذاك. لأن عثمان عبّر في أكثر من مناسبة أمام الثوار عن استعداده الكامل لإعادة النظر في الكثير مما لا يرضيهم في هذا المجال أو ذاك والاستجابة لمطالبهم المرفوعة. (قارن: نفس المصادر السابقة). لكن النقطة التي لم يقبل عثمان فيها المساومة على الإطلاق هي طريقة تعامل المتمردين معه كخليفة للمسلمين.

لقد رفض عثمان رفضاً قاطعاً أن تتعاطى معه القبائل وفقاً لأعرافها وتقاليدها وتصوراتها حول الإمارة، مؤكداً على حق الخليفة في الاستفراد والاستقلال في البت في شؤون الأمة ومصالحها. كان السؤال النزاعي الأساسي: من عليه أن يتبع من، الخليفةُ القبائلَ، أم القبائلُ الخليفةَ؟ كان موقف عثمان، النظري والعملي، واضحاً لا التباس فيه أبداً. فكان يرى أنه لا يحق للقبائل وممثليها أياً كانوا أن يتدخلوا في تدبير الشؤون والمصالح العامة، طالما أن أجرهم على فتوحاتهم يصلهم دون نقصان.

لقد حصر عثمان دور القبائل في تنفيذ عمليات الغزو (أي الفتح)، وبالتالي في الإقرار بشرعية حقوقها في الفيء الناجم عن فتوحاتها. أما كل ما يتجاوز ذلك فهو ليس من شأنها، ولا يدخل في نطاق صلاحياتها البتة. لهذا كان عثمان يرى أن مجردَ هذا السلوك التمردي على إمام الأمة أمرٌ غير شرعي إطلاقاً.

أما القبائل فكانت ما زالت تنطلق من منظومتها العرفية التي بدأت بها الفتوحات، والتي كانت تعرّف الخلافة على أنها إمارة ومشيخة، وبالتالي سلطة في طابعها أخلاقية محضة. لهذا السبب لم يجد الثوار حرجاً في حصارهم للخليفة وفي طلبهم اعتزاله للإمامة وتنحيه عن وظيفة الخلافة. كان هذا المطلب بالتحديد العامل الذي دفع بالأحداث إلى ذروتها. لأن عثمان، ومعه عماله، ما كانوا ليقبلوا نهائياً أن تُسَنَّ هذه السنة، وما كانوا ليقبلوا أن تخضع الخلافة لإدارة القبائل في مسألة وجودها ومثلها.

يسوق ابن قتيبة رواية تفيدنا بآخر خطبة ألقاها عثمان قبل مقتله على سقف داره إلى الحاضرين من المحاصرين ومن الصحابة. ولعل أهميتها تكمن في أنها تعكس المواقف النهائية للخليفة الراشدي الثالث في ظرف عصيب خطير. ومما قاله عثمان هنا هو التالي من الكلام: «... يا قوم لا تقتلوني فإنكم إن قتلتموني كنتم هكذا، وشبك بين أصابعه، يا قوم إن الله رضي لكم السمع والطاعة، وحذركم المعصية والفرقة، فاقبلوا نصيحة الله، واحذروا عقابه، فإنكم إن فعلتم الذي انتم فاعلون، لا تقوم الصلاة جميعاً، ويسلط عليكم

عدوكم، وإني أخبركم أن قوماً أظهروا للناس أنهم إنما يدعونني إلى كتاب الله تعالى والحق، فلما عرض عليهم الحق رغبوا عنه وتركوه، وطال عليهم عمري، واستعجلوا القدر بي...، وكانوا زعموا أنهم يطلبون الحدود، وترك المظالم، وردها إلى أهلها. فرضيت بذلك، وقالوا: يؤمر عمرو بن العاص، وعبد الله بن قيس، ومثلهما من ذوي القوة والأمانة، وكل ذلك فعلت، فلم يرضوا، وحالوا بيني وبين المسجد، فابتزوا ما قدروا عليه بالمدينة وهم يخيرونني بين إحدى ثلاث، إما أن يقيدوني بكل رجل أصبت خطأً أو عمداً، وإما أن أعتزل عن الأمر فيؤمروا أحداً، وإما أن يرسلوا إلى من أطاعهم من الجنود وأهل الأمصار، فأرسلوا إليكم فأتيتم لتبتزونني من الذي جعل الله لي عليكم من السمع والطاعة، فسمعتم منهم، وأطعتموهم والطاعة لي عليكم دونهم، فقلت لهم: أما إقادة من نفسي فقد كان قبلي خلفاء، ومن يتولى السلطان يخطىء ويصيب، فلم يُستقد من أحد منهم، وقد علمت أنهم يريدون بذلك نفسي، وأما أن أتبرأ من الأمر، فإن يصلبوني أحب إلي من أن أتبرأ من جنة الله تعالى وخلافته،.... ولم أكن استكرهتهم من قبل على السمع والطاعة، ولكن أتوها طائعين... وإني عاقبت أقواماً، وما أبتغي بذلك إلا الخير، وإني أتوب إلى الله من كل عمل عملته، وأستغفره».. (قارن: الإمامة والسياسة، ص 42).

توضح هذه المحاججة الأخيرة أن عثمان كان قد استوعب تماماً الأبعاد الحقيقية للثورة ضده، وأبدى استعداده لاسترجاع المواقف، لكن المسألة التي كانت وفق تصوراته مرفوعة عن كل نقاش هي مسألة صلاحيات الخلافة، حيث لا يحق للقبائل البت في شرعيتها على الإطلاق. طالب الثوار عثمان بأن يخلع نفسه، وتشاور عثمان مع المغيرة بن أخنس حول هذا الأمر، فأشار عليه المغيرة قائلاً: «فلا أرى أن تُسَنّ هذه السنة في الإسلام كلما سخط قوم على أميرهم خلعوه لا تخلع قميصاً قمصنكه الله». (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 45). وقد كانت هذه آخر مقالة قالها عثمان لقاتليه قبل أن يُعملوا السيوف في جسده. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 46 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادي، ص 2994 ,2990 ، 3016).

تَكَثَّف في هذه العبارة محتوى النزاع التاريخي بين عثمان والقبائل. لقد طالبت القبائل المحافظة على النموذج السياسي للخلافة الذي رتبته وترتبت عليه الفتوحات الأولى، والذي وجد تشخيصه الإسلامي الإبداعي في شخص وسياسة عمر بن الخطاب. أما الأرستقراطي المدني المكي عثمان بن عفان، أحد كبار أشراف بني أمية، **فقد حاول أن ينقل الخلافة من منزلة الإمارة المتعالقة مع المنظومة الشرعية والقيمية القبلية إلى مؤسسة مدنية مستقلة بعيدة عن التبعية لجمهور القبائل.**

لهذا استبدل عثمان الطاقم القيادي للأمة بشخصيات قادرة على صوغ وتطبيق هذه المبادىء والمنطلقات الجديدة. ولم يكن صدفة أن قوام هذا الطاقم أتى عملياً من بني أمية وحلفائها. **إن المنزلة التاريخية الكبرى للخليفة الراشدي الثالث تكمن في محاولته إلى قلب المعادلة بين النخبة المدنية المكية القيادية وبين جمهور الأمة القبلي، بحيث يكون الطرف الأول هو صاحب الحل والعقد، وهو سيد الموقف، وحامل القرار. ما كان عثمان يرى في وظيفة الخليفة أداة مركزية للتنسيق بين مصالح القبائل، بل كان يراها مؤسسة قائمة بذاتها، تسوس القبائل بما تراه في خيرها وصالحها.** لكن يبدو أن الظروف كانت ما زالت غير ناضجة لتحول من هذا النوع، لهذا فقد كَلّفتْ عثمان هذه المحاولة الجريئة رأسَه.

2 ــ الانـتقال المتسارع للإدارة الإسلامية القرشية للأمة إلى شريحة اجتماعية خاصة من خلال الإثراء والاغتـناء من مـردودات الموجة الأولى للفتوحات

قدمنا في شروحاتنا لسياسة عمر بن الخطاب كيف كان هذا الراشدي الثاني يبذل قصارى جهده من خلال إتباع أساليب المحاسبة الصارمة والضغط من فوق لمنع تكديس الثروة والسلطة في أيدي عمال الأمصار وأمراء الأجناد. يوضح هذا الجانب الأساسي من السياسة العمرية أن اتجاه التطور هذا كان آخذاً بالتكون والتوضح يداً بيد مع انطلاقة الفتوحات وتوسعها. لهذا لا بد من فهمه على أنه ظاهرة موضوعية مستقلة عن إرادة الخلافة، أياً كان ممثلها الشخصي. **كانت المعالم السياسية الجديدة التي حاول عثمان رسمها بصدد منزلة وصلاحيات الخلافة والريادة في الأمة الإسلامية جزءاً لا يتجزأ من هذا الاتجاه العام التدريجي في التطور الاجتماعي لها على أرضية الحياة الجديدة في الأمصار. لكن هذا النموذج الإداري ــ السياسي العثماني لم يكن انعكاساً لهذا الاتجاه الموضوعي وحسب، وإنما قام أيضاً من جانبه بدعمه ومساعدته على النمو بسرعة شديدة.**

من المعروف أن عثمان كان من أغنى تجار مكة. وهو حافظ على هذه الثروة طوال حياته. يذكر المسعودي أنه حين قُتل عثمان كان له عند خازنه من المال خمسون ومائة ألف دينار وألف ألف درهم، وأن قيمة ضياعه في وادي القرى وغيرها مائة ألف دينار، وخلّف خيلاً وإبلاً كثيرة. (قارن: المسعودي، مروج الذهب، الجزء الرابع، ص 252). يُذكر عن

عثمان أنه كان سخياً، كريماً، جواداً، كثير البذل وكثير البذخ. وكان يعيش عيشة عز ورفاه ونعيم. في الواقع أن عثمان لم يغير من نمط حياته الشخصي أبداً. لكن استمرارية هذا النمط من العيش وهو في موقع خلافة المسلمين أكسبته أبعاداً أخرى، فوق شخصية، وهامةً على الصعيد السياسي العام. يقول المسعودي في هذا الصدد أن عمال عثمان وكثير من أهل عصره أخذوا يسلكون طريقته (قارن: نفس المصدر السابق). فإذا كان عمر قد سعى بسلوكه الشخصي أن لا يضفي الشرعية الأخلاقية على هذا النمط من العيش، فإن عثمان قد فعل هذا بصورة موضوعية، إذ حافظ على أرستقراطية عيشه وهو خليفة للمسلمين. وهكذا أصبح رغد العيش ورفاهه سلوكاً قابلاً للتعميم على جميع أفراد الطاقم النخبوي القائد للأمة.

تجمع المصادر جميعاً على أن الصحابة تمكنوا أثناء خلافة عثمان من جمع الثروات وتكديسها. ففي أيامه اقتنى كثير من الصحابة الدور والضياع. كان منهم على سبيل المثال الزبير بن العوام، حيث بنى داراً في البصرة وفي الكوفة وفي الإسكندرية، وكان له الدور والضياع، وقد بلغ ثمن ملكه بعد وفاته خمسين ألف دينار، وألف فرس، وألف عبد وأمة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 253). لم يكن الزبير حالة فردية، بل مثّل عملياً القسم الأكبر من نخبة قريش، قديمها وحديثها في الإسلام، حيث أخذوا يجمعون الثروات بصورة كبيرة بالاستناد إلى مركزهم ومواقعهم العالية في تدبر شؤون الأمة وتنظيم حياتها في الأمصار المفتوحة. يذكر المسعودي من هؤلاء الصحابة الكثيرين منهم طلحة بن عبيد الله التيمي، وعبد الرحمن بن عوف الزهري، وسعيد بن العاص، وزيد بن ثابت الذي خلف من الذهب والفضة «ما يُكسر بالفؤوس»، ويعلى بن منيه وغيرهم وغيرهم (قارن: نفس المصدر السابق، ص 253 وما يليها). ويختتم المسعودي كلامه حول هذه النقطة بقوله: «وهذا باب يتسع ذكره ويكثر وصفه فيما تُملك من الأموال في أيامه ولم يكن مثل ذلك في عصر ابن الخطاب» (قارن: نفس المصدر السابق، ص 255). معطيات كثيرة كهذه لا نجدها فقط عند المسعودي. بل في الكثير من المصادر الأخرى أيضاً (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 76 وما يليها، 93 ، 97 ، 157 ، ابن حجر، الجزء الأول، ص 546).

لقد كان عمر يدري، لماذا حاصر قريش والصحابة في المدينة، ومنعهم من السير في الأمصار والاستقرار فيها. وكانت قريش تدري أيضاً كيف تعوض عما فاتها بعد وفاته، حيث انتخبت عثمان ليرفع القيود عنها. تثبت هذه الروايات أن عملية التملك والإثراء قد سارت بتسارع مذهل في عهد عثمان الذي حقق كاملاً آمال وطموحات قريش، سنده

الاجتماعي الأساسي، ولاحقاً الوحيد. يورد الطبري في وصفه لهذه الحالة، أنه «لم تمض سنة من إمارة عثمان حتى اتخذ رجال من قريش أموالاً في الأمصار وانقطع إليهم الناس» (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3027).

اتخذ عثمان في السنة الثلاثين للهجرة (650 م) قراراً إدارياً خطيراً سمح بموجبه حرية تبادل وبيع الأراضي والعقارات بصورة شخصية فردية. يقدم لنا الطبري الروايات التي تصف هذا القرار، الذي أنكرته القبائلُ عليه لاحقاً، وتشير إلى دوافعه وعواقبه. تقول هذه الروايات أن عثمان جمع أهل المدينة «فقال يا أهل المدينة إن الناس يتمخضون بالفتنة وإني والله لأتخلصن لكم الذي لكم حتى أنقله إليكم إن رأيتم ذلك فهل ترونه حتى يأتي من شهد مع أهل العراق الفتوح فيه فيقيم معه في بلاده فقام أولئك وقالوا كيف تنقل لنا ما أفاء الله علينا من الأرضين يا أمير المؤمنين فقال نبيعها ممن شاء بما كان له بالحجاز ففرحوا وفتح الله عليهم به أمراً لم يكن في حسابهم فافترقوا وقد فرّجها الله عنهم به، وكان طلحة بن عبيد الله قد استجمع له عامةُ سهمان خيبر إلى ما كان له سوى ذلك فاشترى طلحة منه من نصيب من شهد القادسية والمدائن من أهل المدينة ممن أقام ولم يهاجر إلى العراق النّشاستج بما كان له بخيبر وغيرها من تلك الأموال واشترى منه ببئر أريس شيئاً كان لعثمان بالعراق واشترى منه مروان بن الحكم بمال كان له أعطاه إياه عثمان نهر مروان وهو يومئذ أجمه واشترى منه رجال من القبائل بالعراق بأموال كانت لهم في جزيرة العرب من أهل المدينة ومكة والطائف واليمن وحضرموت فكان مما اشترى منه الأشعث بمال كان له في حضرموت ما كان له بطيزناباذ وكتب عثمان إلى أهل الآفاق في ذلك وبعدّة جُربات الفيء والفيء الذي يتداعاه أهل الأمصار فهو ما كان للملوك نحو كسرى وقيصر ومن تابعهم من أهل بلادهم فأجلى عنه فأتاهم شيء عرفوه وأخذ بقدر عدّة مَنْ شهدها من أهل المدينة وبقدر نصيبهم وضم ذلك إليهم فباعوه بما يليهم من الأموال بالحجاز ومكة واليمن وحضرموت يُردّ على أهلها الذين شهدوا الفتوح من بين أهل المدينة». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2854). ويتابع الطبري في رواية تالية وصفه لحيثيات هذا القرار قائلاً: «اشترى هذا الضرب رجال من كل قبيلة ممن كان له هنالك شيء فأراد أن يستبدل به فيما يليه فأخذوا وجاز لهم عن تراض منهم ومن الناس وإقرار بالحقوق إلا أن الذين لا سابقة لهم ولا قُدْمة لا يبلغون مبلغ أهل السابقة والقدمة في المجالس والرئاسة والحظوة ثم كانوا يعيبون التفضيل ويجعلونه جفوة وهم في ذلك يختفون به ولا يكادون يظهرونه لأنه لا حجة لهم والناس عليهم فكان إذا لحق بهم لاحق من ناشىء أو أعرابي أو محرَّر استحلى كلامهم فكانوا في زيادة وكان الناس في نقصان حتى غلب الشر» (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2855).

أراد عثمان بهذا القرار تعزيز مواقع المهاجرين والأنصار في الأمصار، حيث كانت اليد العليا للقبائل، أي للمتأخرين في الإسلام. وطمح عثمان إلى تثبيت أملاك وأموال أهل الفضل والقدم والسابقة من فيء الفتوحات. لهذا فقد سمح لمن كان له أرض في شبه الجزيرة بأن يستبدلها بأرض في الأمصار. وسمح كذلك ببيع الأسهم من فيء الفتوحات، لمن شاء ذلك.

يتضح من روايات الطبري السابقة أن حركة واسعة من بيع ومبادلة الأسهم من الفيء (الأراضي) كانت قد نجمت بصورة مباشرة عن هذا القرار، أدتْ عملياً إلى تركيز أراضي واسعة في الأمصار في أيدي أغنياء المسلمين، الذين كانت لديهم في شبه الجزيرة أراضٍ وكانت عندهم أموال كافية. كان كبار الصحابة القرشيين، ولكن أيضاً زعماء بعضَ القبائل، المستفيدين الأوائل من هذا القرار. وتمت هذه الاستفادة على حساب الكثير من العامة البسيطة من الجمهور القبلي الذي كان له نصيبٌ من فيء فتوحاته، فباعه أو بادله. وهكذا استطاعت قلة من كبار المسلمين، وأغلبيتهم أتت من قريش، أن تمتلك أراضي واسعة من الفيء الذي كان ينظر إليه على أنه فيء للقبائل التي أحرزته بسيوفها وجهادها. تشير الرواية الثانية التي ساقها الطبري حول هذا الموضوع أن مجموعة أهل القدم والسابقة أعطوا امتيازات واسعة في قضية استملاك الأراضي في الأمصار.

دعّم عثمان قرارَه المشهور هذا بسياسته التي اتبعها في الإقطاع. تختلف معطيات المصادر في تحديد تاريخ البدايات الأولى للإقطاع. لكن الكثير من الروايات تنسب الإقطاع إلى عثمان وتجعله من إحداثاته في الإسلام. يصرح السيوطي مثلاً أن عثمان كان أول من أقطع الأراضي في الإسلام. (قارن: السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 64). يورد البلاذري الكثير من الروايات التي تشير إلى إقطاعات عثمان، لعل من أهمها الرواية التالية: «أول من أقطع العراق عثمان بن عفان اقطع قطائع من صوافي كسرى وما كان من أرض الجالية فاقطع طلحة النشاستج وأقطع وائل بن حُجر الحضرمي ما والى زُدارة وأقطع خباب بن الأرت اسبينا وأقطع عدي بن حاتم الطائي الرّوحاء وأقطع خالد بن عُرفطة أرضاً عند حَمّام أعْين وأقطع الأشعث بن قيس الكندي طيزناباذ وأقطع جرير بن عبد الله البجلي أرضه على شاطىء الفرات». (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 273)..

توضح هذه الرواية شيئاً بالغ الأهمية، وهو أن عثمان كان أول من بدأ يتصرف في الصوافي باقطاعه منها. وقد احتوت روايات الطبري التي سقناها قبل قليل إشارات واضحة إلى هذه الحقيقة الهامة، وهي محاولة عثمان تمليك المهاجرين والأنصار أراضٍ في الأمصار،

كان منها الصوافي أيضاً. يُفهم من روايات الطبري السابقة أن أراضي الصوافي كانت أيضاً مادة للمبادلة بموجب قراره الشهير.

جاءت خطوات عثمان هذه كنتيجة لتقديره الصائب لتطورات أموال المسلمين في الأمصار. لقد أدت الفتوحات وما لزم عنها من نزوح سكاني من شبه الجزيرة العربية إلى نقل الأكثرية الساحقة للقبائل من صحرائها إلى الأمصار المفتوحة، وبالتحديد إلى الكوفة والبصرة. لقد تكاثرت وتزاحمت الروافد القبلية حتى طغت كاملاً في الأمصار الجديدة. فلو نُظر إلى الأمر من الناحية العددية فقط، لتوضح أن نواة الأمة من أهل الفضل والقدم والسابقة ومن المهاجرين والأنصار أخذت تضيع في وسط هذا البحر البدوي القبلي الواسع في الأمصار المفتوحة. أدرك عثمان هذه الحالة وأراد توطيد المواقع الرئاسية للمهاجرين والأنصار بنقل الفيء إلى أيديهم مباشرة، وذلك حتى تترسخ أموالهم وأملاكهم وبالتالي مواقعهم في الأمصار المفتوحة. من هنا جاءت الدوافع التي دعت لاتخاذ قراره بمبادلة وبيع الأسهم من الفيء، ومن هنا جاءت الدوافع التي دعته لسلوك سبيل الإقطاع والتصرف في أراضي الصوافي ونقل ملكيتها لقدماء المسلمين. انسجمت هذه الإجراءات انسجاماً تاماً مع تصورات العدالة العثمانية. فعثمان ما كان ليرضى أن يتساوى اللاحقون بالسابقين، والطلائع بالروافد، والمهاجرون والأنصار بالأعراب والقبائل. بذات الوقت سعى عثمان لتعزيز الأرضية المادية للنخبة المدنية الإسلامية حتى تتمكن من المحافظة على مواقع الرئاسة في الأمة وحتى لا يضيع حقها التاريخي أمام الهجوم القبلي الواسع الذي أحدثته الفتوحات بصورة موضوعية.

لا بد من التأكيد مجدداً أن عثمان لم يقدح نهائياً في نظام العطاء العمري، لأنه كان يرى فيه أجرَ القبائل على غزواتها وجهادها. لكن عثمان كان يرفض رفضاً قطعياً أن ينزاح ميزان القوى السياسي لصالح القبائل على حساب المهاجرين والأنصار وأهل الفضل والسابقة عموماً. لم يترك عثمان إجراءً أو طريقة يمكن له من خلالها تدعيم المواقع السياسية والمالية للأقلية المدنية القرشية إلا وفعل. وأراد بذلك أن يبقى جمهور القبائل، هذا الجمهور الذي التحق بالإسلام بعد الردة، تحت زعامة النخبة المكية القرشية التقليدية، لهذا كانت سياسة الامتيازات السبيل الذي نهجه لمواجهة التفوق العددي الهائل للقبائل في الأمصار التي فُتحتْ عملياً على أيديها. يمكن القول أن هذا هو محتوى النظام الذي أراده عثمان للإسلام والأمة. **كان فحوى هذا النظام التكريس المالي والسياسي والأخلاقي لرئاسة قريش على القبائل.** من الواضح أن سياسة كهذه ما كان لها أن تمر دون معارضة جدية من قِبل القبائل في مواقعها الأساسية في الكوفة والبصرة ومصر.



الفصل الثاني

دفاع القبائل عن نظامها وثورتها ضد عثمان

الفتــنة

اتسمت السنوات الأخيرة من خلافة عثمان بن عفان بتنامي موجة الاستياء والاحتجاج في الأمصار. تتوج هذا التطور التدريجي بتبلور حالة من الأزمة الجدية التي كان محتواها النزاع والتضارب في المصالح بين طرفين أساسيين: بين الخليفة وعماله وإدارته من جانب وبين الأكثرية الساحقة للقبائل ممثلة بزعاماتها التقليدية من جانب آخر. لا بد في هذا السياق من الإشارة إلى ناحية هامة في مركب التطورات الاجتماعية البنيوية للأمة التي تجلت وتوضحت في عهد الخليفة الثالث. يَكمن فحوى هذه الناحية في التبلور الواضح لجدلية العلاقة بين الثروة والإدارة، بحيث أن عملية الإثراء والاغتناء لم تعد عملية «إساءة» لاستخدام الصلاحيات الإدارية كما كان عليه الحال في عهد عمر، بل أصبحت مكوناً أساسياً لعملية تهيكل اجتماعي ضمن بنية الأمة. لقد أخذت المناصب الإدارية تتحول إلى منزلة اجتماعية خاصة لها حقوقها وأعرافها وسلوكياتها المتمايزة عن جمهور المسلمين. على هذا الأساس تشابكت اتجاهات الإثراء والتملك مع اتجاهات استقلالية آلية القرار السياسي عن جمهور القبائل في عملية واحدة كانت تقود بالضرورة إلى تكوين شريحة اجتماعية جديدة مستقلة ضمن الأمة الإسلامية. وقد مثل عثمان بصورة موضوعية رأس هذه الشريحة التي أخذت أيضاً تعي نفسها ودورها بالتدريج.

توجد في المصادر مادة غنية عن الاتهامات التي وُجّهت لعثمان، وعن القضايا الأساسية التي قامت المعارضة بتعبئة الناس ضد عثمان بموجبها (لعل فصلَ ذكر ما أنكروا

من سيرة عثمان بن عفان وأمرِه رضي الله عنه من أنساب البلاذري خيرُ عرض يجده الباحث في المصادر حول هذه النقطة، وذلك لاتسام هذا العرض بالعمق والتفصيل والشمولية والموضوعية. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 25 وما يليها). طبعاً توجد معطيات متعارضة في الروايات في ذكر ما أُنكر على عثمان. لكن هناك نقاط جوهرية تجمع عليها المصادر كلها، رغم تباين مواقفها تجاه عثمان بين متعاطف وكاره. والتأمل في جملة هذه النقاط يوضح أن النقاط التي أُنكرت في سياسة عثمان تعبر تماماً عن الملامح الجديدة التي سعى عثمان لرسمها كنموذج في إمامة أمة محمد يختلف عن نموذج عمر. يمكن لنا أن ندمج هذه النقاط في الأمور الخمسة التالية:

أ ـ اتهمت المعارضة عثمان بتفضيله وتكريمه لقرابته وبطانته وأهل بيته وبإعطائهم الامتيازات على حساب المسلمين وعلى حساب بيت المال الذي أخذ يستخدمه لأغراضه الشخصية دون مصالح المسلمين. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 25 ، 27 ، 63 ، ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ص 35 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص202، ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، 139 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2952 ، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 60).

ب ـ اتهمت المعارضة عثمان باستعماله لقرابته وتوليتهم على الناس وتكريمهم في المناصب متجاهلاً دور ووزن كبار الصحابة من أهل القِدم والسابقة من المهاجرين والأنصار. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 25، 29، 39 ، 63، ابن قتيبة. الإمامة والسياسة ص ,35 اليعقوبي، بالجزء الثاني، ص 202 ، ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، 139 ، السيوطي، تاريخ الخلفاء، 60).

جـ ـ اتهمت المعارضة عثمان بأنه اتخذ لنفسه الأموال، وامتلك الدور والضياع من بيت مال المسلمين من دون حق ومن دون شرعية وبأنه أخذ يستخدم أموال المسلمين لحسابه الخاص. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص ,25 ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص ,35 اليعقوبي، الجزؤ الثاني، ص ,202 السيوطي ـ تاريخ الخلفاء، ص60).

د ـ اتهمت المعارضة عثمان بأنه أساء معاملة الكثيرين من صحابة الرسول بضربهم وإهانتهم وتجميد الناس في البعوث وتسييرهم في الأمصار وبقمع كل من رفع الكلمة ضده علناً. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (1)، الجزء الخامس، ص 26 ، 36 ، 41 ، 43 ، 52 ، 63 ، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص ,35 اليعقوبي، الجزء الثاني، ص ,202 ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 139).

هـ ــ اتهمت المعارضة عثمان بمخالفته سنة الرسول في العديد من الأمور وهي:

1 ــ أنه قد جمع القرآن إذ كان كتباً، (قارن: ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 134, الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2952 ، البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 62).

2 ــ أنه قد حمى الحمى ووسعها واستخدمها لأغراض خاصة. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2952 ، 2963 ، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 35، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 189 ، البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص62).

3 ــ أنه قد سمح لقريبه الحكم بن أبي العاص بالإقامة في المدينة، على الرغم من أن رسول الله كان قد طرده منها وحرم عليه الإقامة فيها. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 27 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 189 ، 202 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2952).

4 ــ أنه قد أتم الصلاة في السفر وكانت لا تُتم. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2952).

توجد في المصادر أيضاً مادة غنية من الروايات التي تصف لنا تفاصيل الثورة والأحداث التي انتهت بمحاصرة الخليفة في داره وقتله. صحيح أن لغة الوصف في الكثير من هذه الروايات يمكن له أن يقدم هنا أو هناك صورة عاطفية، متضامنة مع الثوار أو مع عثمان، لكن النظر في جملة هذه الروايات يسمح للباحث بتشكيل صورة تقارب إلى حد بعيد الحقيقة التاريخية، على أرضية المقارنة بين مختلف الروايات المتضاربة في أهوائها واكتشاف القواسم المشتركة فيما بينها. (قارن: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 37 وما يليها، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2954 وما يليها، البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 59 وما يليها).

تصرح المصادر أن ثلاث فرق تآمرت وخططت بصورة مشتركة منسقة وسارت نحو المدينة في السنة الخامسة والثلاثين للهجرة (656 م): فرقة من مصر تروواح عددها ما بين الأربعمائة إلى ألف رجل، (قارن: المسعودي، مروج الذهب، الجزء الرابع، ص 277 ، ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 49 ، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 40 ، البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 59 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2954). فرقة من الكوفة بلغ عددها حوالي مائتي رجل، (قارن: ابن سعد،

المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 49 ، البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 44 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2954 ، المسعودي، مروج الذهب، الجزء الرابع، ص 276). وفرقة من البصرة تراوح عددها بين المائة إلى المائتين من الرجال (قارن: المسعودي، مروج الذهب، الجزء الرابع، ص 277 ، ابن مسعود، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 50 ، البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 59 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2955). ابن قتيبة هو الوحيد الذي يقدر في رواياته عدد فرقة أهل الكوفة بألف رجل (قارن: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 40).

انتسبت الأكثرية المطلقة لزعماء الثوار إلى فئة الزعامات القبلية التقليدية التي لم يكن لها حتى حينه دوراً مبرزاً في الإسلام، لكنها كانت جميعاً من أهل الأيام أو أهل القادسية، أي أن دورها في الفتوحات كان كبيراً ومنزلتها فيها عالية. غالباً ما تذكر المصادر الأسماء التالية من رؤساء فرق الثوار: عبد الرحمن بن عُديس البلوي من مصر. (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 49 ، البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 59 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2955). مالك بن الأشتر النخعي من الكوفة، (قارن: المسعودي، مروج الذهب، الجزء الرابع، ص 276 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2954 ، البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص44 ، ابن قتيبة، الإمامة والساسة، ص 40 ، ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص49). وحُكيم بن جبلة العبدي من البصرة (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 50 ، البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 59 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2955 ، المسعودي، مروج الذهب، الجزء الرابع، ص277).

حين وصلت فرق الثوار إلى المدينة واستولت عليها وحاصرت دار الخليفة، سارع عثمان إلى مكاتبة عماله ليرسلوا إليه النجدة اللازمة لمواجهة محاصريه. لعله من المفيد الإطلاع على تشخيص عثمان لهوية الثوار ومحاصريه في كتب النجدة التي أرسلها لعماله في الأمصار. يذكر الطبري نص الكتاب التالي الذي أرسله عثمان إلى أهل الأمصار يستمدهم: «بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد فإن الله عز وجل بعث محمداً بالحق بشيراً ونذيراً فبلّغ عن الله ما أمره به ثم مضى وقد قضى الذي عليه وخلّف فينا كتابه فيه حلاله وحرامه وبيان الأمور التي قدّر فأمضاها على ما أحبّ العباد وكرهوا فكان الخليفة أبو بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه ثم أُدخلت في الشورى عن غير علم ولا مسئلة عن ملأ من الأمة ثم أجمع أهل الشورى عن ملأ منهم ومن الناس على غير طلب مني ولا محبة

فعملت فيهم ما يعرفون ولا ينكرون تابعاً غير مُستتبع متبعاً غير مبتدع مقتدياً غير متكلف فلما انتهت الأمور وانتكث الشر بأهله بدت ضغائن وأهواء على غير إجرام ولا تِرة فيما مضى إلّا إمضاءُ الكتاب فطلبوا أمراً وأعلنوا غيره بغير حجة ولا عذر فعابوا عليّ أشياء مما كانوا يرضون وأشياء عن ملأ من أهل المدينة لا يصلح غيرها فصبرت لهم نفسي وكففتها عنهم منذ سنين وأنا أرى وأسمع فازدادوا على الله عز وجل جرأة حتى أغاروا علينا في جوار رسول الله صلى الله عليه وسلم وحَرَمه وأرض الهجرة وثابت إليهم الأعراب فهم كالأحزاب أيام الأحزاب أو من غزانا بأحد إلا ما يظهرون فمن قدر على اللحاق بنا فليلحق» (قارن: الطبري،أ لسلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2958).

إن هذه المقارنة العثمانية لحصار فرق الثوار للخليفة في المدينة مع حصار الأعراب للمدينة في السنة الخامسة للهجرة لذو دلالة كبرى على طريقة فهم ورؤية عثمان لهذه الحركة التي كانت تمثل بتقديره تمرد الأعراب والقبائل عليه. لم يكن هذا التشخيص جديداً عند عثمان، بل قديماً قدم موجة الاستياء ضده في الأمصار. مثلاً كان عمرو بن زُرارة بن قيس بن الحارث النَخَعي أول من قام في الكوفة بالدعاية علناً ضد عثمان واجتمع الكوفيون عليه، وكثر أنصاره، «فركب الوليد نحوهم فقيل له الأمر أشد من ذلك والقوم مجتمعون فاتق الله ولا تسعر الفتنة وقال له مالك بن الحارث الأشتر النخعي أنا أكفيك أمرهم فأتاهم فكفّهم وسكّنهم وحذرهم الفتنة والفرقة فانصرفوا، وكتب الوليد إلى عثمان بما كان من ابن زرارة فكتب إليه عثمان إن ابن زرارة أعرابي جِلْف فسيّره إلى الشام فسيّره وشيعه الأشتر والأسود بن يزيد بن قيس وعلقمة بن قيس بن يزيد» (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2) الجزء الخامس، ص 30). لقد كان عثمان يرى إذن أن حركة المعارضة في الأمصار ضده هي حركة الأعراب، أي حركة القبائل. ويُفهم من مختلف الروايات أن أهل المدينة عموماً كانوا يرون ذات رؤية عثمان وكانوا يطابقون بين الفتن وبين تحركات القبائل في الأمصار ومصالحها.

لا بد في هذا السياق من التلميح إلى تبادل الآراء الذي كان يحدث بين عثمان وعماله بصدد الأحداث وتطوراتها في الأمصار. فحين تسلم سعيد بن العاص ولاية الكوفة في السنة الثلاثين للهجرة، وجمع خبراته الأولى مع أهلها وأوضاعها، كتب إلى عثمان كتاباً يوضح فيه تقديره للأحوال في هذه المدينة قائلاً: «إن أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم وغُلب أهل الشرف منهم والبيوتات والسابقة والقُدْمة والغالب على تلك البلاد روادف ردفت وأعراب لحقت حتى ما ينظر إلى ذي شرف ولا بلاء من نازلتها ولا نابتتها فكتب إليه عثمان أما بعد ففضّل أهل السابقة والقدمة ممن فتح الله عليه تلك البلاد وليكن من

نزلها لسببهم تبَعاً لهم إلا أن يكونوا تثاقلوا عن الحق وتركوا القيام به وقام به هؤلاء واحفظ لكلٍّ منزلته وأعطهم جميعاً بقسطهم من الحق فإن المعرفة بالناس بها يُصاب العدل». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2852).

استطاع الثوار على الرغم من قلة عددهم أن يسيطروا سيطرة كاملة على المدينة وعلى الأوضاع بصورة عامة. يعود السبب في ذلك إلى أنهم كانوا يمثلون عملياً الأغلبية الساحقة لأهل أمصارهم. فهؤلاء لم يكونوا مجموعة صغيرة معزولة، بل كانوا ممثلين لقضية واحدة مشتركة هي قضية أغلبية القبائل في الكوفة والبصرة ومصر. هذا كان مصدر قوتهم المادية والمعنوية، وهذا هو العامل الذي يفسر سيطرتهم على الأوضاع على الرغم من ضآلة حجمهم وقواهم كفرق ثائرة. ولا تدع المصادر مجالاً للشك في تعاطف أكثرية القبائل مع الثائرين وتأييدهم المعنوي الكامل لحركتهم. من هنا يتضح الطابع الهجومي لسلوك الثوار وجرأتهم على مهاجمة مدينة الرسول وحصار خليفته والتحكم المباشر على الصحابة المتواجدين في المدينة. ومما عزز موقف الثوار كان الموقف المتردد والحذر والتربص لأكثرية كبار الصحابة في المدينة الذين اكتفوا بدور المراقب السلبي للأحداث.

جاءت فرق الثوار إلى المدينة لتدافع عن مصالحها المتمثلة بسيادة أعرافها وقيمها في إدارة الشؤون العامة للأمة كما نظمها ورتبها الخليفة الراشدي الثاني في ديوانه وكما جسدها في سلوكه الشخصي وسمته الذاتية وتعامله مع عماله في الأمصار. وحاصرت فرق الثوار عثمان لأنه كان يمثل بنظرهم منهجاً جديداً يسعى للتقييد من ملكيتهم لفيء الفتوحات، ولإخضاعهم لإدارة سياسية مركزية تتصرف في بيت المال وفي الأمور العامة بصورة مستقلة عنهم وعن ممثليهم وأعرافهم. وثارت القبائل في الأمصار على سياسة عثمان لمواجهة ما احتوته من اتجاهاتٍ تحويل العمال إلى أصحاب الأمر والقرار في الأمصاربما فيه التقييد من حقوق الملكية للفيء على حساب الملكية القبلية لصالح الإدارة السياسية المركزية. وكما توضح لنا العديد من الروايات في المصادر فقد كانت هذه الحلقة الأساسية لجملة التطورات والنزاعات في الأمصار في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان.

من هذه الروايات ما يذكره البلاذري في «أمر سعيد بن العاص بن أبي أحيحة وولايته الكوفة بعد الوليد». حين ولى عثمان سعيد الكوفة أمره بمداراة أهلها، فكان يجالس قراءها ووجوه أهلها الذين كانوا يجتمعون عنده للمسامرة والحديث. كان من هؤلاء الوجوه الكوفيين مالك بن الحارث الأشتر النخعي، وزيد وصعصعة ابن صُومان العبديان،

وحُرقوص بن زهير السعدي، وجُندب بن زهير الأسدي، وشُريح بن أوفى بن يزيد بن زاهر العبسي، وكعب بن عبده النهدي، وعدي بن حاتم الجواد الطائي، وكُدام بن حضرمي بن عامر وغيرهم وغيرهم. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 40). بينما كانوا مجتمعين ذات مرة «تذاكروا السواد والجبل ففضلوا السواد وقالوا هو ينبت ما ينبت الجبل وله هذا النخل وكان حسان بن محدوج بن بشر بن حَوْط بن سعنة الذُهلي الذي ابتدأ الكلام في ذلك، فقال عبد الرحمن بن خُنيس الأسدي صاحب شُرطه لوددت أنّه للأمير وأن لكم أفضل منه فقال له الأشتر تَمَنَّ للأمير أفضل منه ولا تَمَنَّ له أموالنا فقال عبد الرحمن ما يضرك من تَمَنّيّ حتى تزوي ما بين عينيك فوالله لو شاء كان له فقال الأشتر والله لو رام ذلك ما قدر عليه فغضب سعيد وقاله إنما السواد بستان لقريش فقال الأشتر أتجعل مراكز رماحنا وما أفاء الله علينا بستاناً لك ولقومك والله لو رامه أحد لقرع قرعاً يتصأصأ منه ووثب بابن خنيس فأخذته الأيدي، فكتب سعيد بن العاص بذلك إلى عثمان وقال إني لا أملك من الكوفة مع الأشتر وأصحابه الذين يُدعون القُرّاء وهم السفهاء شيئاً، فكتب إليه أن سيّرهم إلى الشام وكتب إلى الأشتر إني لأراك تُضمر شيئاً لو أظهرته لحل دمك وما أظنك منتهياً حتى يُصيبك قارعة لا بُقْيا بعدها فإذا أتاك كتابي هذا فسر إلى الشام لإفسادك من قِبَلك وإنك لا تألوهم خَبالاً». (قارن: نفس المصدر السابق).

في رواية أخرى حول نفس الحادثة يُذكر أن الأشتر قال لسعيد حين ذكر هذا أن السواد بستان لقريش: «أتزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك والله ما يزيد أوفاكم فيه نصيباً إلا أن يكون كأحدنا». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2916).

حين وصل المسيرون من الكوفة إلى الشام، وعلى رأسهم الأشتر النخعي، اجتمع بهم معاوية، فجاء لهم وعاتبهم، وكان مما قاله لهم: «وقد بلغني أنكم نقمتم قريشاً وإن قريشاً لو لم تكن عدتم أذلة كما كنتم... فقال رجل من القوم أما ما ذكرته من قريش فإنها لم تكن أكثر العرب ولا أمنعها في الجاهلية فتخوفنا». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2910). هنا انبرى معاوية للدفاع عن قريش قائلاً: «إن قريش لم تُعَزّ في جاهلية ولا في إسلام إلا بالله عزّ وجل ولم تكن بأكثر العرب ولا أشدهم ولكنهم كانوا أكرمهم أحساباً وأمحضهم أنساباً وأعظمهم أخطاراً وأكملهم مروءة ولم يمتنعوا في الجاهلية والناس يأكل بعضهم بعضاً إلا بالله... حتى أراد الله أن ينقذ مَن أكرم واتبع دينه مِن هواة الدنيا وسوء مردّ الآخرة فارتضى لذلك خير خلقه ثم ارتضى لهم أصحاباً فكان خيارهم قريشاً ثم بنى هذا الملك عليهم وجعل هذه الخلافة فيهم ولا يصلح ذلك إلا عليهم». (قارن: نفس المصدر السابق).

توجد في المصادر مؤشرات عديدة إلى أن القبائل في الأمصار نظرت إلى قرار عثمان بمبادلة الأراضي وبيعها لأجل تمليكها لأهل القدمة من قريش على أنه تطاولٌ قرشيٌّ على حقوقها وفيئها وعلى أنه نوع من المصادرة لمُلكها والتدخل في مجال سيادتها. لم تنحصر هذه النظرة في قبائل الأمصار وحسب، بل شاطرهم إياها أيضاً العديد من كبار صحابة رسول الله الذين كانوا يرون أن النظام الصحيح العادل هو نظام عمر. لهذا فقد كانت أولى مطالب الثوار الذين حاصروا عثمان احترام فيئهم ووقف الاعتداءات القرشية عليه والتطاولات على أملاكهم وأموالهم. يذكر الطبري أنه في إحدى المجادلات التي دارت بين عثمان والثوار سألهم عثمان ماذا يريدون فكان من جملة مطالبهم «ألا يأخذ أهل المدينة عطاء فإنما هذا المال لمن قاتل عليه ولهؤلاء الشيوخ من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2964 . أيضاً: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 35).

يحاول ابن خلدون أن يشرح أسباب الانتفاض على عثمان. ويشير في هذا السياق إلى أن سائر العرب نزلت الكوفة والبصرة والشام ومصر من خلال الفتوحات، أما الرئاسة فكانت للخاصة من صحابة رسول الله من المهاجرين والأنصار ومن قريش وأهل الحجاز. «أما سائر العرب من بني بكر بن وائل وعبد القيس وسائر ربيعة والأزد وكنده وتميم وقضاعة وغيرهم فلم يكونوا من تلك الصحبة بمكان إلا قليلٌ منهم وكان لهم في الفتوحات قِدَمٌ فكانوا يرون ذلك لأنفسهم مع ما يدين به فضلاؤهم من تفضيل أهل السابقة من الصحابة ومعرفة حقهم وما كانوا فيه من الذهول والدهش لأمر النبوة». (قارن: ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 138). ويتابع ابن خلدون شارحاً أنه بعد أن ابتعد التأثير المباشر الحيّ لفترة النبوة، وفتحت القبائل الأمصار بسيوفها، واستقرت فيها، وجدت سائر العرب أن الرئاسة عليهم ما زالت لقريش، «فأنفت نفوسهم ذلك ورافق ذلك أيام عثمان». (قارن: نفس المصدر السابق).

كان ابن خلدون قد حاول قبل شروحاته هذه أن يحلل أحداث الفتنة ومصدر الحرب الأولى بين المسلمين. في هذا الصدد كتب في مقدمته التالي: «كان أكثر العرب الذين نزلوا هذه الأمصار جفاة لم يستكثروا من صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ولا هديتهم سيرته وآدابه ولا ارتاضوا بخُلقه مع ما كان فيهم في الجاهلية من الجفاء والعصبية والتفاخر والبعد عن سكينة الإيمان وإذ بهم عند استفحال الدولة قد أصبحوا في ملكة المهاجرين والأنصار من قريش وكنانة وثقيف وهذيل وأهل الحجاز ويثرب السابقين الأولين إلى الإيمان فاستنكفوا من ذلك وغصوا به لما يرون لأنفسهم من التقدم بأنسابهم وكثرتهم

ومصادمة الفرس والروم مثل قبائل بكر بن وائل وعبد القيس بن ربيعة وقبائل كندة والأزد من اليمن وتميم وقيس من مضر فصاروا إلى الغض من قريش والأنفة عليهم والتحريض في طاعتهم والتعلل في ذلك بالتظلم منهم والاستعداء عليهم والطعن فيهم بالعجز عن السرية والعدل في القسم عن السوية وفشت القالة بذلك وانتهت إلى المدينة وهم من علمت فأعظموه وأبلغوا عثمان». (قارن: ابن خلدون، الجزء الأول، ص 179).

يلفت ابن خلدون نظرنا هنا إلى لب الحركية الاجتماعية داخل الأمة الإسلامية التي قادتها إلى النزاع السياسي الخطير أيام عثمان. يرى ابن خلدون أن الأساس في الفتنة رغبة القبائل في تعديل وتغيير ميزان القوى لصالحها. فإذا كان الإسلام قد انتصر داخل شبه جزيرة العرب بسيوف قريش وحلفائها التقليديين، وهم قلة العرب، فإن سيوف القبائل قد قادت لنصرة الإسلام على مُلوك ذلك الزمان وعظمائه في أرضهم ودولهم. بهذا فكت القبائل «عقدة النقص» التي فرضتها عليها الأحداث في فترة فتح مكة ونهاية عهد الرسول وبداية عهد أبي بكر. كانت القبائل تنظر أن فضل الفتوحات يعود إليها، فإذا كانت قريش قد سادتها في البداية، فهي لم تعد مستعدة الآن، بعد كل هذا الجهاد الذي جاهدته في سبيل سيادة الإسلام في مختلف الأصقاع والبلدان، أن تقبل بهذه السيادة، وأصبحت ترى ضرورة التساوي معها. وإذا كان عمر قد فضل الصحابة القدماء، فإنه فعل ذلك على أرضية مبادىء وقيم ومنطلقات جذرية تستند عموماً على المنظومة القيمية للقبائل. أما محاولات عثمان لمواجهة تنامي نفوذ القبائل في الأمصار بتشديد مواقع قريش وتكثير امتيازاتها وأموالها، فإنها لم تأتِ بتعديلات على نظام الديوان وحسب، وإنما جاءت في وقت آخر، لم تعد القبائل مستعدة فيه للتعامل معها على أنها الأدنى والأضعف، لأنها اكتسبت بموجب جهادها في الفتوحات وعياً ذاتياً آخراً، يفوق شعورها بنفسها حتى في أيام سياسة عمر.

نلاحظ إذن كيف تلاقى في أواخر عهد عثمان عاملان كونا الأزمة التي عُرفت بالفتنة، وقادت المسلمين إلى الاقتتال لأول مرة فيما بينهم، وحتى إلى ذبح خليفتهم الذي بايعوه جميعاً. كان العامل الأول هو الاتجاه الموضوعي المتعالق بالضرورة مع استقرار الحياة الجديدة في الأمصار لتنامي نفوذ الأرستقراطية القرشية التقليدية، مالياً وسياسياً، وتحولها إلى شريحة اجتماعية مختصة بالثروة والقرار، مستقلة بنفسها، متمايزة في وجودها المادي وبنائها الفوقي الأيديولوجي العام عن جمهور القبائل وعامة العرب. وأما العامل الثاني فكان التنامي التدريجي لقوى القبائل في الأمصار، ولوعيها الذاتي، ولنزوعها إلى أن تتساوى كاملاً مع قريش على أرضية أن الفضل الأكبر لنصرة الإسلام في بلدان الروم والفرس أي

في بلدان القوى العظمى لذلك الزمان، يعود لها وحدها، وليس لقريش. من الواضح أن العلاقة بين هذين العاملين كانت علاقة تناحرية، إذ لم يكن بالإمكان تحقيق أحدهما إلا على حساب الآخر. تشخص النزاع بين هذين العاملين في الاصطدام بين عثمان وفرق الثوار. أثبتت أحداث الفتنة أن اليد العليا في هذه المرحلة من تطور الأمة التاريخي بقيت عند القبائل. الدليل على ذلك كان رأس عثمان الذي حملته سيوف محاصريه من ممثلي قبائل الكوفة والبصرة ومصر، حيث بقي الجميع، سواء كبار الصحابة، أو عمال عثمان في الأمصار، واقفين، منتظرين مآل الحصار انتظاراً سلبياً تاماً.

الفصل الثالث

الجناح الإسلامي ـ الديني في المعارضة القبلية لعثمان ونجاحه في تسلم مقاليد الخلافة

أوضحت الفتنة ومقتل عثمان أن الشرخ الذي تكون تدريجياً في كيان الأمة أصبح من العمق والاتساع بحيث أنه اكتسب طابعاً نهائياً. كانت الأحداث السياسية التي أوصلت لاغتيال إمام المسلمين تعبيراً صادقاً عن التحولات البنيوية الاجتماعية للأمة، هذه التحولات التي خلقت **فرزاً اجتماعياً جذرياً بين الجمهور القبلي من جانب وبين النخبة الأرستقراطية القرشية المكية من جانب آخر. كان عثمان ضحية احتدام النزاع بين هذين القطبين في تطور هيكلية الأمة الاجتماعية على أرضية الوضعية المعاشية والحياتية الجديدة في الأمصار المفتوحة. تلخص المحتوى التاريخي الملموس لهذا النزاع في الاصطدام التناحري بين محاولات عثمان السياسية لبلورة حكم النخبة المدنية القرشية، ورفع الخلافة والإدارة السياسية المركزية عن كونها الأداة المركزية المنسقة والمنفذة لمنظومة القيم والأعراف القبلية، ونقلها إلى مؤسسة فوقية مستقلة بذاتها من جانب، وبين نزوع القبائل للدفاع عن مُلكها وفيئها واستقلاليتها وفقاً للنموذج الإداري المركزي الذي قدمه الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب من جانب آخر. تكثف في هذا النزاع التناقض التاريخي الأساسي لمرحلة صدر الإسلام، إذ لا يمكن فهم كلية تطور الأحداث في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية إلا على ضوئه وبالإنطلاق من دوره الأوّلي والمقرر. بل يمكن القول أن جوهر مرحلة الراشدين، في كل صراعاتها وقتالاتها ونزاعاتها الفكرية والروحية كان يكمن حصراً في البحث عن الأشكال الملموسة لحل هذا التناقض حلاً إيجابياً.**

من الواضح أن لهذه التطورات الاجتماعية كان لها بالضرورة الإنهاء الفعلي لوحدة الجماعة الإسلامية. فإذا كان الانسجام أثناء الفترة الأولى لانطلاقة الفتوحات قد استند

على تطابق مؤقت في المصالح الأساسية بين المجموعتين الاجتماعيتين الأساسيتين المكونتين لهيكلية الأمة الاجتماعية، فإن مسار الأحداث اللاحقة على أرضية اتساع الفتوحات واستقرار الحياة في الأمصار الجديدة أنهت تماماً تطابق المصالح، ونفت بذلك حالة الانسجام الأولى التي لم تكن عملياً إلا حقبة طارئة عابرة في تاريخ الإسلام.

كان هرق دم عثمان التجسيد المادي الحسي الصارخ لانتهاء وحدة المصالح الاجتماعية للأمة. وكانت هذه هي لحظة ميلاد الفرق السياسية والفكر السياسي في تاريخ الإسلام والمسلمين. ولكن في مرحلة صدر الإسلام لا يمكن فهم واستيعاب الظروف الملموسة لهذه الحركية السياسية والدينية والفكرية إلا على قاعدة التناقض الأساسي المذكور سابقاً. **لقد كان الخيار التاريخي المطروح هو إما المحافظة على نظام عمر الذي كان يعتمد أساساً على المصالح القبلية وقيمها، أو السير قدماً في نهج عثمان الذي أراد تكوين نظام يعتمد على أولوية المصالح القرشية المدنية وعلى الدمج بين الأرستقراطية المدنية والنخبة السياسية.** وقد توزعت جملة المواقف الدينية والسياسية للمسلمين عموماً، وللصحابة خصوصاً، على هذه المحتويات الاجتماعية الملموسة التي كانت تحدد طابع العصر وسمته وآفاقه. مثّلت ثنائية الخلافة بين الكوفة ودمشق، أو بين علي ومعاوية، هذه الازدواجية التناحرية التناقضية في التطور الاجتماعي لأمة محمد بعد مضي ما يقارب ربع قرن على وفاته تمثيلاً صادقاً حياً. وانعكس الصراع بين الاتجاهين الأساسيين للخيار التاريخي الكبير المطروح أمام الأمة في القتال والصراع بين علي ومعاوية (35 ـ 40 هـ / 656 ـ 661 م). بينما تبنى الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب قضية الثوار ومطالبهم، جسد معاوية الاستمرارية الحية المباشرة لنهج عثمان. على هذه الصورة جرى الصراع بين اتجاهي التطور الأساسيين لصدر الإسلام، بين الاتجاه الذي كان يشعر بأنه متبع للأجواء الإسلامية الأولى، ويسعى للحفاظ على الخلافة كمشيخة وإمارة شريفية شرفية، وبين الاتجاه الثاني الذي كان يناضل لتحويل الخلافة إلى مؤسسة حكم فوقية مستقلة بذاتها. سيكون الاتجاه الأول الذي تجسد في سياسة وخلافة علي بن أبي طالب مادة البحث في هذا الفصل، في حين سيتم تكريس الباب الرابع والأخير من هذه الدراسة لبحث الاتجاه الثاني من خلال تشريح خلافة الأموي الأول معاوية بن أبي سفيان.

يصعب على المؤرخ كثيراً إعادة ترميم الأحداث التي تم من خلالها مبايعة الخليفة الراشدي الأخير علي بن أبي طالب. يشير الطبري إلى هذه الصعوبة، ويقوم لهذا الغرض باستعراض الكثير من الروايات التي تناقض بعضها البعض في الإخبار عن الكثير من النواحي الأساسية. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3066 وما يليها)

لكن القارىء المتروي لهذه الروايات يفهم من جملتها أن مبايعة علي كانت وليدة الظرف الذي أعقب مقتل عثمان مباشرة. فأولاً كان القتلة ما زالوا يسيطرون على المدينة، وكان القرار فيها ما زال إلى حد كبير بين أيديهم. وثانياً خيمت أجواء الذهول والانصدام من خلال مقتل عثمان على الجميع. ثالثاً عمّ الحذر والتريث على مواقف جميع كبار الصحابة ووجوههم المتواجدين في المدينة. وأخيراً، وليس آخراً، لم تكن فرق الثوار الثلاث متفقة على مرشح واحد مشترك للخلافة. فبينما كان المصريون منهم يريدون علياً، كان الكوفيون يرشحون الزبير، وكان البصريون يفضلون طلحة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص3073). في ذات الوقت خلق مقتل عثمان فراغاً سياسياً كبيراً، كان لا بد من ملئه بأسرع وقت ممكن. لهذا فقد كان ضغط الوقت كبيراً على الجميع دون استثناء. وكان لا بد من الإسراع في الاتفاق على مرشح للخلافة تُجمع عليه الأمة.

تتفق جميع المصادر في الإخبار أن إجماعاً تشكل في المدينة أولاً، ثم في كل الأمصار المفتوحة ما عدا الشام، على مبايعة ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوج ابنته فاطمة الزهراء. كذلك تمكّن الثوار من طي خلافاتهم حول شخص المرشح واتفقوا على علي. (لا بد هنا من الإشارة إلى أن علي بن أبي طالب كان ينظر لنفسه على أنه الخليفة الشرعي الوحيد للأمة لأن وجوه المسلمين والصحابة من المهاجرين والأنصار كانوا قد بايعوه. بهذا تكون مبايعته قد وجبت بتقديره على الجميع، لأن أصحاب العقد في هذا الأمر هم هؤلاء وحدهم دون سواهم من المسلمين. قارن: الدينوري، ص 155 ، نهج البلاغة، الجزء الثالث، ص 7). يبدو أن المزاج العام السائد في الأمصار كان السبب الأساسي في خلق هذا الأكثرية لصالح علي. وقد أتت المبايعة في المدينة، بصورة أو بأخرى، تجاوباً مع هذا المزاج العام الذي كان مسؤولاً عملياً عن تصعيد الأحداث التي انتهت بمقتل عثمان. يُذكر عن عائشة أنه لما وصلها نبأ مقتل عثمان وهي في مكة قامت وخطبت في الناس مُحمّلةً «الغوغاء من أهل الأمصار وأهل المياه وعبيد أهل المدينة» مسؤولية كل ما جرى. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3097 ، 3116)..

1 ـ استرداد القبائل لسيادتها من خلال سياسة الخليفة الرابع علي بن أبي طالب: 35 ـ 40 هـ ـ 656 ـ 661 م

حاول الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب أن يحيي من جديد النموذج الذي كان سلفه عمر بن الخطاب قد قام بوضع أسسه وأركانه. وسعت سياسة علي إلى متابعة

النهج الذي وجد صوغه وتأسيسه في ديوان عمر. كان عليّ يرى أن مهمته الأولى كانت تنقية وتصفية أجواء العلاقة بين الإدارة المركزية السياسية في المدينة وبين جمهور المسلمين، أي جمهور القبائل في الأمصار. لم يكن بالإمكان الوصول إلى ذلك بإصلاحات وإجراءات جزئية متفرقة، وإنما بإزالة جميع الإحداثات التي أتى بها عثمان، والتي حدّت من السيادة القبلية ومن أولوية منظومتها القيمية والعرفية في قضاء الشؤون العامة للأمة.

بالاتفاق الكامل مع نهج عمر السياسي كان علي يرى في هذا الشكل التنظيمي لأوضاع الأمة وأمورها المصلحية الاجتماعية التطبيق السليم للقيم والمبادىء الأساسية الدينية.

لا بد من الإشارة في هذا السياق إلى أن آراء وتصورات عمر وعلي في القضايا الكبرى كانت تتفق دائماً، وإلى أنهما كانا يحملان نفس الرؤية إلى العلاقة بين الإسلام كدين وبين تنظيم معاملات الناس بموجب تعاليمه. يحاول السيوطي أن يكثر من إيراد الأحاديث المختلفة التي توضح الانسجام بين عمر وعلي في الرؤية والطباع. (قارن: السيوطي، تاريخ الإسلام، ص 66). ويخبر البلاذري أن مواقف عمر وعلي كثيراً ما كانت تتطابق أثناء المشاورات التي كانت تجري بين كبار الصحابة لتنظيم الفتوحات وإدارتها.

هكذا كان الحال على سبيل المثال أثناء البت في أمر توزيع كل ما يصل إلى بيت المال وعدم الاحتفاظ بأي شيء منه على الإطلاق، (البلاذري، فتوح البلدان، ص 449). أو في مسألة عدم قسمة الفيء على المقاتلة (قارن: نفس المصدر السابق، ص 266). يورد الطبري بعض المراسلات بين علي ومعاوية، حيث يقوم علي فيها بدعوة معاوية إلى الطاعة والمبايعة. في هذا السياق يستعرض علي فهمه ونظرته لنفسه في تسلسل الخلفاء على الأمة.

يتضح من هذه الروايات أن علي كان يفهم نفسه على أنه يقف تماماً في تقاليد أبي بكر وعمر وأنه لا يمكن له أن يوافق على محدثات عثمان في سياسة الأمة. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3474 وما يليها).

تشير الكثير من المصادر إشارة واضحة إلى عدم موافقة علي على نهج عثمان وإلى تحفظاته الشديدة على الكثير من إجراءاته السياسية الجديدة، لأنه كان يرى فيها ابتعاداً عن سنة الرسول وسنة من سبقه من الأئمة. تذكر بعض الروايات أن مجموعة من كبار الصحابة تكاتبوا وتشاوروا فيما بينهم في حال الفتنة والأزمة التي تزداد عنفاً يوماً بعد يوم،

وقرروا أن يطلبوا من علي أن يحادث عثمان في الأمر، وأن ينصحه لمواجهة المحنة قبل أن تنفلت الأمور من عقالها. كان هذا في السنة الرابعة والثلاثين للهجرة (655 م). وهكذا دخل علي على عثمان وخاطبه قائلاً: «الناس ورائي وقد كلموني فيك والله ما أدري ما أقول لك وما أعرف شيئاً تجهله ولا أدلّك على أمر لا تعرفه إنك لتعلم ما نعلم ما سبقناك إلى شيء فنخبرك عنه ولا خلو لنا بشيء فنبلغكه وما خصصنا بأمر دونك وقد رأيت وسمعت وصحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونلت صَهْره وما ابن أبي قحافة بأولى بعمل الحق منك ولا ابن الخطاب بأولى بشيء من الخير منك وإنك أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم رحماً ولقد نلت من صِهْرِ رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم ينالا ولا سبقناك إلى شيء فالله الله في نفسك فإنك والله ما تُبصّر من عمى ولا تُعلّم من جهل وأن الطريق الواضح بيِّن وأن أعلام الدين لقائمة تعلّم يا عثمان أن أفضل عباد الله عند الله إمام عادل هُدي وهَدَى فأقام سنة معلومة وأمات بدعة متروكة فوالله أن كلاً لبيِّن وأن السنن لقائمة لها أعلام وأن البِدع لقائمة لها أعلام وأن شر الناس عند الله إمام جائر ضلّ وضُلّ به فأمات سنّة معلومة وأحيا بدعة متروكة» (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2937).

توجد في المصادر طائفة واسعة من الروايات التي تشير إشارة واضحة إلى أن موقف عليّ تجاه مطالب الثوار كان موقفاً متعاطفاً متضامناً يُقر بشرعية هذه المطالب. فعليّ لم يصعر منه يقدح في شعارات المعارضة لعثمان على الإطلاق، لا أثناء تفاقم الفتنة ولا بعد مقتل عثمان وتسلمه هو لمنصب الخلافة. هنا يوجد فارق جدي في علاقة علي مع عثمان من جانب ومع الراشدين الأولين أبي بكر وعمر من جانب آخر. فإنْ كانت قد وجدت خلافات مع هذين الاثنين على الإطلاق، فقد انحصرت هذه الخلافات في مسألة الأحقية الشخصية للإمامة. أما اختلافات علي مع عثمان فكانت تمس مباشرة المحتويات الأساسية لسياسته ونمطه في إدارة شؤون الأمة. إن المدقق في مادة المصادر لاعتبارات هذه النقطة لا يخفى عليه ذلك على الإطلاق، إذ لا توجد رواية جدية تشير إلى تضارب في المواقف والآراء تجاه قضايا الأمة الكبرى بين هؤلاء الصحابة الكبار الثلاثة: أبي بكر وعمر وعلي. لقد كانوا جميعاً يصفون في نفس التشكيلة السياسية، ويمثلون نفس النمط الفكري والديني. كان نهجُهم نهجَ ضبط القضايا والشؤون المصلحية والمعاشية للأمة الإسلامية على أرضية الانسجام والتوافق مع ما يسود فيها من مصالح وقيم وسلوكيات. ولم تكن هذه المصالح والقيم والسلوكيات السائدة عند عامة العرب آنذاك إلا جزءاً بنيوباً جوهرياً للتشكيلة الاجتماعية القبلية السائدة، سواء من الناحية التنظيمية الاجتماعية، أو من الناحية

الأخلاقية المعنوية. لم تخرج سياسة علي عن هذا الإطار العام المشترك على الإطلاق. سنحاول الآن تفصيل وشرح هذه الدعوة، وإيضاح هذه الموضوعة.

كان أول إجراء قام به علي فور تسلمه لمنصب الخلافة هو عزل جميع عمال عثمان عن أعمالهم وولاياتهم في الأمصار المفتوحة (قارن: اليعقوبي، الجزء الثانين ص 206).

يُقال أن عبد الله بن عباس، أحد كبار المعاونين والمقربين من علي، أشار على الخليفة بإقرار عمال عثمان، خصوصاً معاوية، والتريث قليلاً في البت في هذا الأمر حتى تهدأ الأحوال، وتستقر الأوضاع، وتتوطد لعلي أسباب الحكم. لكن عليّ رفض هذه الشورة رفضاً قاطعاً بحجّة أن رجلاً مثله لا يمكن له أن «يُداهن في دينه». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3082). من المعلوم أن خلع عمال عثمان كان أحد أهم مطالب المعارضة لعثمان، سواء بشخص الثوار، أم بشخص مزاج القبائل في الكوفة والبصرة ومصر. لهذا كانت مسألة إبعاد عمال عثمان عن الوظائف القيادية مسألة مبدئية، يصعب عليه المساومة عليها. فالأمر لم يكن أمر أشخاص وحسب، بل أولاً وأساساً أمر المواقف والمناهج التي يتبناها هؤلاء الأشخاص. لذلك كان علي يدرك تماماً أن ممارسته للخلافة وفقاً لتصوراته عنها أمر لا ينعقد بالتعاون والتعامل مع شخصياته مثل الوليد بن عقبة أو معاوية بن أبي سفيان.

لم تكن سياسة علي تجاه عماله نسخة ثانية طبق الأصل عن سياسة عمر وحسب، بل فاقتها أيضاً شدة وصرامة. خير مجال للإطلاع على ملامح هذه السياسة هي كُتُبُ علي ورسائله إلى عماله التي صاغها في أوقات مختلفة ومناسبات مختلفة. جَمَعَ اليعقوبي ستة عشر نصاً من نصوص هذه الكتب، وعرضها بصورة مكثفة متسلسلة. (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 234 ــ 242). توضح جملة هذه النصوص أن المشكلة الكبرى التي كانت تواجه علي مع عماله هي سعيهم لاستغلال مناصبهم لمنافعهم الخاصة. تماماً كما كان عليه الحال في عهد عمر، كان نزوع العمال للإثراء والتسلط على الناس واضحاً مرئياً. وتماماً كعمر كان علي يسعى من خلال سياسة «الضغط من فوق» لمواجهة هذه السلوكيات ومحاربتها والتقييد عليها. لذلك فإن اللغة الوحيدة التي كان عمال علي يعرفونها منه هي لغة التعنيف والتهديد والوعيد، لغة الوعظ والتهذيب.

وهكذا وصل مثلاً إلى مسامع علي أن مصقلة بن هُبيرة، عامله على أردشير، يفرق ويهب الأموال، فوجه إليه الكتاب الآتي:

«أما بعد فقد بلغني عنك أمر أكبرت أن أصدقه أنك تقسم فيء المسلمين في قومك

الشعراء كما تقسم الجوز فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة لافتّشنّ عن ذلك تفتيشاً شافياً فإن وجدته حقاً لتجدن بنفسك عليّ هواناً فلا تكوننّ من الخاسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً». (قارن: نفس المصدر السابق، ص237).

وكتب علي إلى المنذر بن الجارود، عامله على اصطخر، الكتاب التالي: «أما بعد فإن صلاح أبيك غرني منك فإذا أنت لا تدع انقياداً لهواك أندى ذلك بك بلغني أنك تدع عملك كثيراً وتخرج لاهياً بمنبرها تطلب الصيد وتلعب بالكلاب وأقسم لئن كان حقاً لنثيبنّكَ فعلك وجاهل أهلك خير منك فأقبل إلي حين تنظر في كتابي والسلام». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 240). حين أقبل المنذر عزله وأغرمه ثلاثين ألف درهم. (قارن: نفس المصدر السابق).

وكتب عليّ إلى كعب بن مالك: «أما بعد فاستخلف على عملك واخرج في طائفة من أصحابك حتى تمر بأرض كورة السواد فتسأل عن عمالي وتنظر في سيرتهم فيما ما بين دجلة والعُذيب ثم ارجع إلى البِهقُباذات فتولّ معونتها واعمل بطاعة الله فيما ولاك منها واعلم أن كل عمل ابن آدم محفوظ عليه مجزي به فاصنع خيراً صنع الله بنا وبك خيراً وأعلمني الصدق فيما صنعت والسلام». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 241).

وكتب أبو الأسود الدُّئلي، وكان خليفة عبد الله بن عباس بالبصرة، إلى علي يُعلمه أن عبد الله أخذ من بيت المال عشرة آلاف درهم. «فكتب إليه يأمره بردها فامتنع فكتب يقسم له بالله لتردنّها فلما ردها عبد الله بن عباس أو ردّ أكثرها كتب إليه عليّ أما بعد فإن المرء يسرّه درك ما لم يكن ليفوته ويسوءه فوت ما لم يكن ليدركه فما أتاك من الدنيا فلا تكثر به فرحاً وما فاتك منها فلا تكثر جزعاً واجعل همك لما بعد الموت والسلام». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 242).

لقد أكثرنا قليلاً من الاستشهاد لكي تتضح هذه النقطة تمام الوضوح، وذلك نظراً لأهميتها في فهم الطابع التاريخي لسياسة علي، ووضعها في مكانتها التاريخية المناسبة في تاريخ صدر الإسلام. تعبر كتب علي المذكورة إلى عماله عن موضوعية اتجاه العمال في الأمصار لتكديس الثروات والسلطان في أيديهم، وبالتالي عن موضوعية عملية الفرز الاجتماعي العميقة التي فرضتها ظروف الحياة الجديدة في الأمصار. فالسياسة على مستوى وظيفة الإمامة والخلافة شيء، وعمليات التطور الاجتماعي المتعالقة مع نتائج الفتوحات شيء آخر تماماً. لقد أخذ هذا المنحى من التطور بالتكون في عهد عمر الذي سعى لمواجهته

ومحاربته بكل الوسائل. وبما أن الظاهرة كانت ما زالت في طور تكونها، فقد تسنى لعمر أن يحدّ من آثارها نوعاً ما. أما سياسة عثمان فلم تحاول نهائياً الحد من هذا الاتجاه التطوري لأنه كان ينسجم مع رؤيته لنظام الأمة ونظام إدارتها. كان عثمان يرى في تبلور مجموعة قرشية نخبوية تسيطر على جمهور القبائل مادياً وسياسياً أمراً صحيحاً وسليماً لأنه يتضمن سيادة أهل الفضل والسابقة على جمهور الأعراب. حين تسلم علي مقاليد الخلافة كانت عملية انبناء شريحة اجتماعية جديدة داخل الأمة الإسلامية، شريحة مدنية قرشية، تركز في أيديها القرار السياسي والوظائف الإدارية، وتعطي لنفسها بموجب ذلك حق حرية التصرف في أموال الأمة، قد قطعت أشواطاً كبيرة. ولم يكن لإجراءٍ إداري واحد مثل عزل الرموز الأساسية من طاقم عثمان بكافٍ نهائياً لاستئصال جذور هذا التطور الاجتماعي. لهذا يمكن القول أن **سياسة علي كانت تحاول أن تسبح ضد التيار**. صحيح أنها كانت استمرار لنمط سياسة عمر، لكن الظروف كانت قد اختلفت كثيراً. لهذا كانت صعوبات علي في تطبيق نهجه أكبر بكثير من الصعوبات التي لاقاها عمر.

لعل من أكبر الدلائل على ذلك هي واقعة هروب الكثير من عمال علي منه ولجوئهم إلى خصمه معاوية. فالنعمان بن العجلان مثلا، عامل علي على البحرين، جمع كل ما في بيت المال ولحق بمعاوية. (قارن. نفس المصدر السابق، ص 236). ولم يقتصر الأمر على العمال وحسب، بل جعل الكثير من أهل المدينة نفسها يتسللون هاربين من علي إلى معاوية. وقد كتب عليّ إلى سهل بن حُنيف الأنصاري، عامله على المدينة، في هذا الصدد: «أما بعد فقد بلغني أنّ رجالاً من قِبَلَك يتسللون إلى معاوية فلا تأسف على ما يفوتك من عودهم ويذهب عنك من قَوَدِهم... وإنما هم أهل دنيا مقبلون عليها ومُهْطِعُون إليها... إنهم والله لم ينفروا من جور ولم يلحقوا بعدل». (قارن: نهج البلاغة، الجزء الثالث، ص 131 ، يسوق اليعقوبي رواية تُفيد بنص يختلف قليلاً عن هذا النص الموجود في نهج البلاغة. لكن اختلاف العبارات لم يغير لا من الواقعة ولا من محتوى موقف علي. قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 239).

كان علي، كعمر، يفهم وظيفة العمالة على أنها تفويض وتوكيل من الجماعة لتسيير أمورها، وقضاء معاملاتها تبعاً لمصالحها وإرادتها. هكذا نقرأ في كتاب علي إلى الأشعث بن قيس، عامله على أذربيجان: «وإن عملك ليس لك بطعمة ولكنه في عنقك أمانة، وأنت مُسْترعى لمن فوقك ليس لك أن تَفْتَات في رعيته ولا تخاطر إلا بوثيقة، وفي يدك مال الله عز وجل وأنت من خزانه حتى تسلمه إليّ، ولعلي أن لا أكون شر ولاتك لك والسلام». (قارن: نهج البلاغة، الجزء الثالث، ص 6).

كان موقف علي تجاه مسألة المُلكية ورؤيته لها تحصيل حاصل لجوهر فهمه وممارسته لإمامة الأمة وقيادتها.

فالمال مال المسلمين، هم أهله وأصحابه. أما هو وعماله فليسوا إلا حراساً وخزاناً لهذا المال الذي عليه أن يصل إلى أصحابه كاملاً دون نقصان ولا تأخير. لهذا فإن التشكيلة السياسية لعلي، في الفكر والممارسة، لم تكن تسمح باشتقاق امتيازات، واستخراج حقوق خاصة من ممارسة وظيفةٍ قيادية ما أو تقلد منصبٍ رياسي ما. يذكر السيوطي أن علياً «كان يكنس بيت المال ثم يصلي فيه رجاء أن يشهد له أنه لم يحبس فيه المال عن المسلمين» (قارن: السيوط، تاريخ الخلفاء، ص 70). فور تسلمه لمقاليد الخلافة قام علي بتوزيع كل ما في بيت المال في المدينة على أهلها وعلى المتواجدين فيها. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3072). وكتب علي إلى زياد ابن أبيه، خليفة عامله عبد الله بن عباس على البصرة: «وإني أقسم بالله قسماً صادقاً لئن بلغني أنك خُنْت من فيء المسلمين شيئاً صغيراً أو كبيراً لأشدّن عليك شدة تدعك قليل الوفر ثقيل الظهر ضئيل الأمر والسلام» (قارن: نهج البلاغة، الجزء الثالث، ص 191).

كان علي، كعمر، يفهم نفسه على أنه واحد من المسلمين، يتقاضى أجراً منهم لكونهم أوكلوه أمورهم ومصالح فيئهم. يُحكى أن عبد الله بن زَمعة، وهو من شيعة علي، قدم إلى الخليفة يطلب منه مالاً، فقال له علي: «إن هذا المال ليس لي ولا لك وإنما هو فيء المسلمين وجَلْب أسيافهم، فإن شَرِكْتهم في حربهم كان لك مثل حظّهم، وإلّا فَجَنَاة أيديهم لا تكون لغير أفواههم» (قارن: نهج البلاغة، الجزء الثاني، ص 226).

يُروى أن أخا علي، عقيل بن أبي طالب، قدم من الحجاز على عليّ بالكوفة، وطلب منه مالاً حتى يسدد ديونه. فقال له علي: «ليس لي إلا عطائي فهو لك.. أم تريد أن يحرقني الله في نار جهنم في صِلَتِك بأموال المسلمين». (قارن: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 75). حينها غضب عقيل، وذهب إلى معاوية، فأعطاه كل ما يريد. (قارن: نفس المصدر السابق، تجدر الإشارة هنا إلى أن عقيل بن أبي طالب كان قد دخل الإسلام عقب فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة. كان عقيل من أشهر نسّابي قريش وحكامها، لكنه كان يُعد من ثلّة الصحابة الذين لم يشاركوا في الفتوحات مشاركة جدية. قارن: ابن حجر، الجزء الثاني، ص 494).

يُذكر أنه لما بويع علي، صعد على منبر مسجد المدينة، وخطب في المجتمعين قائلاً: «إني قد كنت كارهاً لأمركم فأبيتم إلا أن أكون عليكم ألا وإنه ليس لي أن آخذ منه

درهماً دونكم رضيتم قالوا نعم قال اللهم اشهد عليهم ثم بايعهم على ذلك». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3067).

انعكس نهج علي السياسي انعكاساً واضحاً في تعامله وسلوكه سواء مع خصومه ومعارضيه أو مع أنصاره وشيعته. قام علي، على خلاف عثمان، إلى سلوك سبيل الحوار والتفاهم والاحتضان للناس والمجموعات التي أخذت تهاجمه وتعارضه لهذا السبب أو ذاك. لعل في موقف علي تجاه الخوارج أكبر دليل على ذلك. بعد صفين والتحكيم في السنة السابعة والثلاثين للهجرة (657 م). أخذ الخوارج ينظرون إلى علي على أنه شرّ هذه الأمة، كمعاوية، وأعلنوا الحرب عليه والقتال ضده. لكن علي كان ينظر إليهم على أنهم مسلمون، لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين، طالما أنهم لا يخرجون، ولا يستعرضون، ولا يتعرضون لمسلم بأذى. يورد الطبري الرواية التالية في هذا الصدد: «قام علي في الناس يخطبهم ذات يوم فقال رجل من جانب المسجد لا حُكم إلا لله فقام آخر فقال مثل ذلك ثم توالى عدة رجال يحكّمون فقال علي الله أكبر كلمةُ حق يلتمس بها باطل أما إن لكم عندنا ثلاثاً ما صبحتمونا لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسمه ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا ولا نقاتلكم حتى تبدؤونا». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 3362). بقي علي مخلصاً حتى النهاية لوعده هذا، على الرغم من التهجمات والاعتداءات الكثيرة للخوارج عليه وعلى خلافته وعماله وشيعته.

يتوضح الطابع التاريخي الملموس للنظام السياسي الذي أراده علي في نوع علاقته مع القبائل التي ساندته وناصرته ضد معاوية. لم تكن هذه العلاقة علاقة مأمورية أو علاقة سيطرة وحكم وسيادة، بل كانت علاقة لا تخرج نهائياً عن طبيعة الإمارة القبلية، لأن قوامها وأساسها كانت الهيبة الأخلاقية، وسلاحها قوة البلاغة وحسن الإقناع. لهذا لم يكن للخليفة أن **يقهر** القبائل على أمر لا ترغبه، وعلى حاجة لا تريدها. كان علي مضطراً للاتكال على همة القبائل ومقدار استعدادها لتلبية نداءاته في الجهاد والقتال ضد خصومه. حافظت القبائل في نظام علي على حريتها الكاملة وعلى استقلاليتها التامة **كوحدات اجتماعية وحقوقية ومعنوية**. كثير من الوقائع تشهد على ذلك.

حين أراد علي السير لصفين، طلب من أهل البصرة وأهل الكوفة أن يسيروا معه، فلم يجتمع له من أهل البصرة إلا القليل الذين استجابوا لنداءاته، فجمع علي «رؤوس أهل الكوفة ورؤوس الأسباع ورؤوس القبائل ووجوه الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال يا أهل الكوفة أنتم أخواني وأنصاري وأعواني على الحق وصحابتي على جهاد عدوي المُحلين بكم

أضرب المُدبر وأرجو تمام طاعة المُقبل وقد بعثت إلى أهل البصرة فاستنفرتهم إليكم فلم يأتني منهم إلا ثلاثة آلاف ومائتا رجل فأعينوني بمناصحة جلية خلية من الغش». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 3371). هذه المعاني التي استخدمها علي في مخاطبة قبائل الكوفة كانت تعكس بصورة صحيحة طبيعة العلاقة بينهما. كانت العلاقة إذن علاقة أخوة ونصرة وعون وصحابة ونصح، وليست علاقة سائد ومسود، آمر ومأمور، حاكم ومحكوم، قاهر ومقهور. من الواضح أن هذه هي العلاقة السياسية الأساسية التي تحتويها وتسمح بها وتقدمها العلاقات الاجتماعية القبلية التي كانت بدون أدنى شك الأرضية والقاعدةالاجتماعية لإمامة علي بن أبي طالب.

امتُحنت هذه العلاقة بين علي وأنصاره امتحاناً تاريخياً مريراً في الخصام والقتال مع معاوية، حاكم الشام ومنافس الخليفة على خلافته. ففي السنوات الثلاث الأولى من إمامة علي بادرت معظم قبائل الكوفة وبعض قبائل البصرة إلى دعم مواقع علي ضد خصومه الكثيرين، وخاضت معه ثلاث حروب ضارية: موقعة الجمل ضد الزبيريين في السنة السادسة والثلاثين للهجرة (656 م)، موقعة صفين ضد معاوية في السنة السابعة والثلاثين للهجرة (657 م)، وموقعة النهروان ضد الخوارج في السنة الثامنة والثلاثين للهجرة (658م)، بعد هذه المعارك الضارية التي كلفت القبائل الكثير من العناء والجهد والضحايا، فقدت القبائل كل مصلحة في متابعة القتال ضد خصوم الخليفة أياً كانوا، وقنعت القبائل بفيئها من العراق وفارس، فلم تعد مستعدة نهائياً لمتابعة الحرب لاسترداد الشام للخليفة، وقمع منافسه الأموي معاوية بن أبي سفيان. وهكذا أخذت السلبية التامة تعم في أوساط قبائل الكوفة، القاعدة الاجتماعية الأساسية لعلي، الأمر الذي شلّه تماماً، وجعله غير قادر على اتخاذ أية تدابير جدية ضد معاوية وضد الشاميين.

كانت طبيعة العلاقة الاجتماعية ـ السياسية التي يقف فيها علي مع شيعته ترتكز ارتكازاً تاماً على المنظومة القيمية والعرفية القبلية. لهذا لم تكن في مُلك الخليفة أية أدوات أو وسائل مادية قادرة على فرض وتحقيق إرادته وأهدافه. إن التجاوب الطوعي للقبائل كان المحور الارتكازي لكل سياسة الخليفة، وحين فقدت قبائل الكوفة (شيعة علي) أية مصلحة جدية في القتال ضد معاوية وضد قبائل أهل الشام، لم تكن لدى الخليفة القوى المادية التي تجعله مقتدراً أمام القبائل، بحيث يحملها على تنفيذ دعواته. وهكذا لم يبق للخليفة الراشدي الرابع نهجٌ يمكن له أن ينهجه إلا نهج البلاغة والبيان والخطابة، محاولاً من خلالها تعبئة القبائل وإثارة حماسها للقتال.

تعج المصادر بالإخبار عن خَطَابة علي لشيعته لأجل تعبئتها للقتال ضد أهل الشام.

ومع أن هذه الخطابة كانت مفعمة باللوم والعتاب، فإنها لم تجدِ شيئاً، ولم تنفع نهائياً، وبقي الخليفة معزولاً، عاجزاً، ونحن نود الآن أن نكثر بعض الشيء في الاستشهاد بغية تصوير هذا الجانب الهام من تاريخ مرحلة صدر الإسلام تصويراً ملموساً حياً.

يُذكر في «نهج البلاغة» الكثير من الكلام الشديد لعلي الذي يذم فيه أهل الكوفة المتقاعسين عن نصرته وجهاده. منها مثلاً الكلمة التالية: «أيها الناس المجتمعة أبدانهم المختلفة أهواؤهم. كلامكم يوهي الصُّم الصِّلاب وفعلكم يطمع فيكم الأعداء. تقولون في المجالس كيْت وكيت. فإذا جاء القتال قلتم حيدي حياد. ما عزّتْ دعوة من دعاكم ولا استراح قلب من قاساكم. أعاليل بأضاليل. دفاع ذي الدّين المَطول لا يمنع الضّيمَ الذليل. ولا يدرك الحق إلا بالجد، أي دار بعد داركم تمنعون. ومع أي إمام بعدي تقاتلون. المغرور والله من غررتموه. ومن فاز بكم فقد فاز والله بالسهم الأخيب. ومن رمى بكم فقد رمى بأفوق ناصل. أصبحت والله لا أصدق قولكم.. ولا أطمع في نصركم ولا أوعد العدو بكم. ما بالكم؟ ما دواؤكم؟ ما طبّكم؟ القوم رجال أمثالكم. أقولاً بغير علم وغفلة من غير ورع. وطمعاً في غير حق» (قارن: نهج البلاغة، الجزء الأول، ص 73).

وفي مكان آخر قال عليّ لشيعته: «كم أداريكم كما تُدارى البِكار العَمِدة والثياب المتداعية كلما حِيصتْ من جانب تهتكت من آخر أكلما أطلّ عليكم مَنْسِرٌ من مناسر أهل الشام أغلق كل رجل منكم بابه وانجحر انجحار الضبّة في جحرها والضبع في وِجارها. الذليل والله من نصرتموه. ومن رمى بكم فقد رُمي بأفوق ناصل. وإنكم والله لكثير في الباحات قليل تحت الرايات وإني عالم بما يصلحكم ويقيم أَوَدَكم ولكني لا أرى إصلاحكم بإفساد نفسي. أَضْرَع الله خُدُودكم وأتعس جُدودكم لا تعرفون الحق كمعرفتكم الباطل ولا تبطلون الباطل كإبطالكم الحق». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 119).

وأكّد لهم في موضع ثالث موقفه منهم قائلاً: «أيها الفرقة التي إذا أَمَرتُ لم تطع وإذا دَعوتُ لم تجب... أما دين يجمعكم؟ ولا حمية تشحذكم؟ أوليس عجباً أن معاوية يدعو الجُفاة الطَّغام فيتّبعونه على غير معونة ولا عطاء وأنا أدعوكم... إلى المعونة وطائفة من العطاء فتفرقون عني وتختلفون علي» (قارن: نهج البلاغة، الجزء الثاني، ص 105).

بعد موقعة النهروان أراد علي أن يستعد الناس للسير إلى أهل الشام، وتركهم أياماً للاستعداد. ولما لم يأته منهم جواب، دعا رؤساءهم ووجوههم، فأكثروا عليه العُذر والأعاليل. فقال لهم علي: «عباد الله، مالكم إذا أمرتكم أن تنفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى

الأرض... كلما ناديتكم إلى الجهاد دارت أعينكم، كأنكم من الموت في سكرة، وكانت قلوبكم قاسية، فأنتم لا تعقلون، وكأن أبصاركم كمه، فأنتم لا تبصرون، لله أنتم، ما أنتم إلا أسود روّاغة، وثعالب روّاعة عند الناس، تكادون ولا تكيدون، وتنتقص أطرافكم فلا تحاشون، وأنتم في غفلة ساهون: إن أخا الحرب اليقظان. أما بعد: فإن لي عليكم حقاً، ولكم عليّ حقاً، أما حقكم علي: فالنصيحة في ذات الله، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا، وأما حقي عليكم: فالوفاء بالبيعة، والنصح لي في الإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين آمركم... أصبحت لا أطمع في نصرتكم، ولا أصدق قولكم، فرق الله بيني وبينكم، وأعقبني بكم من هو خير لي، وأعقبكم بعدي من هو شر لكم مني... استنفرتكم فلم تنفروا. ونصحت لكم فلم تقبلوا، وأسمعتكم فلم تعوا... ما أنتم إلا كإبل جامحة ضل عنها رِعاؤها، فكلما ضمت من جانب، انتشرت من جانب». (قارن: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 130).

يُعبر هذا الخطاب السياسي لعلي عن واقع العلاقة مع أهل الكوفة تعبيراً صادقاً. يفهم عليّ هنا علاقته مع أنصاره على أنها تعاقد اجتماعي طوعي، رمزت له مبايعته لهم على إرادتهم. وكأي عقد آخر، فإن للمتعاقدين حقوق وواجبات متكافئة. وقد عدّد عليّ للناس هنا هذه الحقوق والواجبات. لهذا فهو كان يرى أن تقاعسهم عنه يُمثِّلُ خرقاً لأصول العقد وشروط التعاقد. فإذا كان هو يفي لهم فيأهم، فلماذا لا يخلصون له العون والنصر على عدوه؟.

كان معاوية يدرك تماماً هذه الحالة التي يعيش فيها عليّ. وكان تقديره لطبيعة العلاقة بين الخليفة وشيعته تقديراً صائباً، لهذا جعل معاوية يستغل كل الفرص للإغارة على مناطق سيادة الخليفة، بقصد التطاول عليه من جانب، وبغية إظهار عجزه وضعفه للملأ من جانب آخر.

ففي السنة الثامنة والثلاثين للهجرة أرسل عليّ محمد بن أبي بكر ليحل محل قيس بن سعد في ولاية مصر. لما وصل محمد إلى هناك، بعث أهل مصر لقتال أنصار معاوية المصريين المتجامعين في خربتا، لكنه هزم فيها. فلما سمع معاوية بالخبر، سار بأهل الشام إلى مصر، وقتل محمد بن أبي بكر، وضم مصر إلى حكمه. كان محمد قد استنجد بعلي وطلب منه المداد، فخطب علي في الناس شارحاً لهم الأمر، طالباً منهم الاستعداد للقتال. لكن أحداً لم يستجب لنداءاته. على إثر ذلك أصابت علي كآبة ومرارة شديدة، وألقى في أهل الكوفة خطاباً كله حزن وعتاب ولوم وخيبة أمل. أما مصر فقد بقيت مع

معاوية. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3491 وما يليها).

في ذات السنة تجرأ معاوية على إرسال عبد الله بن عمرو بن الحضرمي إلى البصرة للدعاء إلى حكمه. نزل ابن الحضرمي على بني تميم في البصرة. ودعا إلى الحرب فبايعته تميم وجلّ أهل البصرة. لم يتمكن علي من تعبئة جيش لطرد ابن الحضرمي من البصرة، فأرسل تميميين من شيعته، على رأسهم جارية بن قدامة السعدي، لكي يقنع تميم البصرة بطرد ابن الحضرمي داعي معاوية. ولولا هذا لكانت البصرة أيضاً قد وقعت في أيدي معاوية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 3414 وما يليها).

يكرس الطبري فصلاً كاملاً يذكر فيه الروايات عن «تفريق معاوية جيشه في أطراف عليّ» في السنة التاسعة والثلاثين للهجرة. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 3444 وما يليها).

يتضح من هذه الروايات أن معاوية كان يرسل الغارات على المناطق التابعة لعلي، للقتل والنهب والإفساد، وعليّ يحاول استنهاض أهل الكوفة دون جدوى. أما اليعقوبي فيذكر خمس إغارات شديدة نظمها معاوية ضد عمال عليّ، لم تلاقِ أية مواجهة تذكر من قبل أنصار الخليفة. (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 228 وما يليها). لعل من أكثر هذه الغارات إيلاماً وإذلالاً كانت إغارة بسر بن أرطأة على المدينة ومكة. فقد وجه معاوية بسر بن أرطأة على رأس جيش تعداده ثلاثة آلاف رجل لإرهاب أهل مكة والمدينة. فخرج ابن أرطأة من الشام، وجعل لا يمر في طريقه بحي من أحياء العرب إلا ونكّل بهم. ثم دخل المدينة، فتنحى له عامل علي، أبو أيوب الأنصاري. وجمع ابن أرطأة الناس في المسجد، وشتمهم، وأرغمهم على المبايعة، وهدم بعضاً من دورهم. بعد ذلك سار لمكة وفعل مثل ذلك. ثم أتى اليمن، وكان عليها عبد الله بن عباس، وتنحى، واستخلف بدلاً عنه عبد الله بن عبد المدان الحارثي، فقتله بسرُ بن أرطأة، وقتل بعده ابنه، ثم جمع أهل نجران، وهددهم، وتوعدهم، بعدها سار نحو جيشان، وهم من شيعة علي، فقتل فيهم قتلاً ذريعاً. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 231 ــ 235 ، أيضاً الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3446).

في كل مرة، حين كانت تصل أنباء الإغارات لعلي في الكوفة، كان يصعد المنبر، ويخطب بكلمات نارية محاولاً تعبئة أهل الكوفة وشيعته للحد من هذه التطاولات، ولكن دون جدوى. على سبيل المثال، حين ورد خيل معاوية الأنْبَاء، وقتلوا مَسْلَحة عليّ بها، كتب عليّ كتاباً، دفعه إلى رجل، وأمره أن يقرأه على الناس إذا فرغوا من الصلاة. وكان

نص هذا الكتاب التالي:

«بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله عليّ أمير المؤمنين إلى شيعته من أهل الكوفة سلام عليكم أما بعد فإن الجهاد باب من أبواب الجنة من تركه ألبسه الله الذلة وشمله بالصغار وسِيم الخسف وسِيل الضيم وإني قد دعوتكم إلى جهاد هؤلاء القوم ليلاً ونهاراً وسراً وجهاراً وقلت لكم اغزوهم قبل أن يغزوكم فما غُزي قوم في عقر دارهم إلا ذلّوا واجترأ عليهم عدوهم هذا أخو بني عامر قد ورد الأنبار وقتل ابن حسان البكري وأزال مسالحكم عن مواضعهما وقتل رجالاً منكم صالحين وقد بلغني أنهم كانوا يدخلون بيت المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة فينزع حجلُها من رجلها وقلائدها من عنقها وقد انصرفوا موفورين ما كُلّم منهم كَلْماً فلو أن أحداً مات من هذا أسفاً ما كان عندي ملوماً بل كان جديراً، يا عجباً من أمر يميت القلوب ويجتلب الغم ويسعر الأحزان من اجتماع القوم على باطلهم وتفرقكم عن حقكم فبعداً لكم وسحقاً قد صرتم غرضاً تُرمون ولا تَرْمون ويُغار عليكم ولا تُغيرون ويُعصى الله فترضون إذا قلت لكم سيروا في الشتاء قلتم كيف نغزو في هذا القُرّ والصِّر وإن قلت لكم سيروا في الصيف قلتم حتى ينصرم عنا حَمادّة القيظ وكل هذا فرار من الموت فإذا كنتم من الحر والقر تفرون فأنتم والله من السيف تحيدون يا أشباه الرجال ولا رجال ويا أحلام الأطفال وعقولَ ربات الحجال أما والله لوددت أن الله أخرجني من بين أظهركم وقبضني إلى رحمته من بينكم وددت أني لم أركم ولم أعرفكم فقد والله ملأتم صدري غيظاً وجرّعتموني الأمرين أنفاساً وأفسدتم عليّ رأيي بالعصيان والخذلان حتى قالت قريش أن ابن أبي طالب رجل شجاع ولكن لا علم له بالحرب لله أبوهم هل كان فيهم رجل أشد لها مِراساً وأطول مقاساة مني ولقد نهضت فيها وما بلغت العشرين وهأنا اليوم قد جنفت الستين لا ولكن لا رأي لمن لا يُطاع». (قارن: الدينوي، ص225).

لا بد من التأكيد على أن عليّ كان من أكثر معاصريه استيعاباً لظروف انقسام الأمة، ولأسباب تفوق خصمه الأموي عليه. كان علي يدرك أن معاوية يجسد نمطاً آخر في الرئاسة، ونموذجاً آخر في السياسة، وأن في هذا سر نجاحاته. لكن نجاحات الخصم لم تكن في عين عليّ إلا تدعيماً لنموذجه وتصوراته ورؤيته لأشكال بناء الأمة وقيادتها المخالفة كلياً لتصورات ورؤية وأشكال معاوية. يُروى عن علي أنه قال: «والله ما معاوية بأدهى مني ولكنه يغدر ويفجر ولولا كراهية الغدر لكنت من أدهى الناس». . (قارن: نهج البلاغة، الجزء الثاني، ص 180).

إن إمامة الراشدي الرابع عليّ بن أبي طالب بقيت محصورة تماماً في أطر ومعايير قاعدتها الاجتماعية القبلية. وحين فَقَدَتْ هذه القاعدة أية مصلحة في الحركة كما يريد

شريفها وأميرها. شُلّت الإمارة والخلافة شللاً تاماً. لكن عليّ كان يرفض أن يلجأ لأساليب أخرى لتحريك الناس غير الأساليب الممكنة في إطار الشكل التنظيمي الاجتماعي السائد. في هذا الشكل بقيتْ القبائل سيدة أمرها، وصاحبة قرارها، وحافظت على سيادتها واستقلاليتها، وهي كانت من قبل قد ذَبَحتْ عثمان لأجل ذلك. كان عليّ يرى أن الجماعية والاتفاق هو الشكل الديني الإسلامي الحق لسياسة الناس. لكن بما أن الجماعة كانت جمهور القبائل، فقد بقي الخليفة حتى النهاية أميناً لمبادئه باحترام إرادة الجمهور. هذه كانت نقطة تفوقه الأخلاقي التاريخي التي كانت في نفس الوقت نقطة الضعف الكبرى أمام خصمه الكبير معاوية بن أبي سفيان.

في النهاية لم يعد الخليفة يرى منقذاً ومخلصاً لحالته إلا الموت. يُروى أن علي كان يردد دائماً في أواخر أيامه: «ما يحبس أشقاكم أن يجيء فيقتلني اللهم إني قد سئمتهم وسئموني فأرحهم مني وأرحني منهم». (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 22).

2 ـ دور الصحابة في الفتنة وانقسامهم العلني إلى أحزاب متصارعة

توجد في الأدبيات الدينية المختصة آراء متعددة حول مصطلح «الصحابي» وكيفية حدّه وتفصيله. (قارن: ابن حجر، الجزء الأول، ص 7 وما يليها). غني عن البيان أن هذه الإشكالية المتعلقة بعلم الحديث وأصول التواتر لا صلة لها ببحثنا هذا. المقصود بالصحابة هنا النواة الأساسية للأمة الإسلامية التي شكلت السند الأساسي لرسول الله في كفاحه وجهاده لإعلاء راية الإسلام في الجاهلية وشروطها وظروفها. وهؤلاء كانوا عموماً المهاجرين والأنصار، وخصوصاً كبارهم وأشرافهم ووجوههم الذين مارسوا دوراً قيادياً مبرزاً أثناء حياة الرسول، سواء لأسباب عمق دينهم وسعته، أو لأسباب منزلتهم الاجتماعية الكبرى في قومهم.

الحقيقة أن هذه الطائفة من المسلمين أخذت تتبلور **كمجموعة اجتماعية** خاصة متميزة بالارتباط الوثيق مع بدء انتشار الإسلام وتعميمه على سائر العرب. وكلما كانت الأمة تزداد اتساعاً وانتشاراً، كانت هذه المجموعة الاجتماعية تزداد وضوحاً وتكوناً. شكّل الصحابة **نخبة** الأمة الإسلامية في ذلك الزمان، فهم الذين كانوا يتحكمون بالرأي العام وبالملأ الإسلامي الجماعي، ومنهم كان القرّاء ومعلمو الدين ومربو الناس، وإليهم كانت

تعود الشورى في المسائل والقضايا المطروحة، وعليهم كانت تقع مسؤولية سياسة الأمة وتنظيمها وسياستها، إذ هم الذين كانوا يتقلدون المناصب والوظائف الإدارية المختلفة. بالإضافة إلى كل هذا فإن سلطتهم الأخلاقية وهيبتهم المعنوية ونفوذهم الروحي كان حقيقة لا ينكرها مسلم معاصر، وأمراً أخذ يتحول إلى مسلمات السلوك والتعامل الاجتماعي في مرحلة صدر الإسلام. أما مسألة تعيين الخليفة فبقيت حصراً في أيديهم دون سواهم من المسلمين.

لم يشكل الصحابة، من منظور البنية الاجتماعية لأمة محمد في مرحلة الدعوة وصدر الإسلام، **شريحة اجتماعية متجانسة أبداً**. فتركيبها القبلي كان مختلفاً، وأوضاعهم المعاشية كانت عميقة التفاوت، ومنزلتهم الاجتماعية في اقوامهم كانت متباينة كثيراً. فشتان بين صحابي جليل مثل عثمان بن عفان، وبين صحابي جليل آخر مثل عمار بن ياسر أو أبي ذر الغفاري. كان عثمان من أسياد العرب وأغناها، مكياً مدنياً أرستقراطياً، وأما أبو ذر فكان أعرابياً فقيراً من قبيلة كانت لجوعها تهاجم الناس والقوافل وتنهبهم. وإنه لأمر إنساني وبديهي أن وحدة الدين والدور لم يكن لها لتُلغي الاختلافات في الطباع والسلوك والخُلق الاجتماعي تبعاً للأصول الاجتماعية والانتماءات البيئية.

إن تغير الظروف والأوضاع التي كانت تشهدها الأمة في هذه المرحلة من تطورها وتكونها كان لا بد له أن ينعكس بالضرورة على تركيبة مجموعة الصحابة. **كلما كانت حياة المسلمين تزداد غنى وتعقيداً، كلما كانت وحدة الرأي والدور بين الصحابة تزداد ضعفاً وزوالاً**. إن انقسام الصحابة على أنفسهم إلى فرق متصارعة كان جزءاً لا يتجزأ من العملية التطورية العامة للأمة، حيث انقسمت آراؤهم حول أشكال تنظيم الأمة وإدارتها وآفاق تطورها ومستقبلها. أخذت الحياة تطرح خيارات متعددة على أرضية ثمار الفتوحات والاستقرار في الأمصار والسيادة على أوسع البلدان، وأثبتتْ الفتنة ومقتل عثمان أن تضارب المصالح داخل الأمة كان قد وصل لمرحلة نزاعية تناحرية حادة. كان اختلاف المصالح داخل الأمة الأساس المادي للانقسام الحزبي والروحي للصحابة. لقد كان كل صحابي جليل مطالباً بأن يحلل الواقع وتطوراته وفقاً لفهمه وقراءته للإسلام، وأن يتخذ موقفاً ويحدد نهجاً على هذا الأساس. قَدَّمَ عمر نموذجاً لنظام أمة محمد في ظل ظروف الفتح، وقدم عثمان نموذجاً آخر تماماً، يختلف عن سابقه لاعتبارات الهوية الاجتماعية والمكانة التاريخية. انقسمت الأمة على نفسها بين مؤيد ومعارض لهذين النموذجين. وهكذا وجب على جميع الصحابة أن يوافقوا دينهم وإسلاميتهم مع ضرورة اتخاذ موقف حزبي واضح تجاه اختلاف النماذج وتضارب المصالح. كانت هذه لحظة ميلاد الفكر

السياسي الإسلامي على الإطلاق، حيث بدأت الفرق السياسية التي كانت إفرازاً مباشراً لهذه الوضعية المصلحية الملموسة تُنظر وتبرّر لمواقفها وآرائها وتصوراتها بوسائل دعائية مختلفة، منها وعلى رأسها فهمها للقرآن، وقراءتها للإسلام. وكان دم عثمان الذي استباحه المسلمون وأرهقته أيادي مسلمة الحدث التاريخي الملموس الذي شكل الانطلاقة المباشرة للفكر السياسي الإسلامي. كانت خلافة علي مثقلة منذ البدء بظلال هذا الحدث الخطير، خصوصاً وأن القتلة كانوا من أوائل المبايعين. على هذا الأساس أصبح الموقف من خلافة علي مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بتحديد الموقف من السؤال فيما إذا كان عثمان قد قتل مظلوماً أم لا. سنحاول في مبحثنا هذا تسليط الأضواء على التمايزات داخل الصحابة حول هذه القضية التاريخية الكبرى، ودراسة تحزباتهم وعصبياتهم لاعتبارات موقفهم من سياسة الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب. غني عن القول في هذا السياق أن الإجابة على المسألة فيما إذا كان عثمان قد قتل مظلوماً، لم تكن مسألة حقوقية، وأن الموقف من علي وسياسته لم تكن نهائياً مسألة ولاءات شخصية. بل كلا الأمرين كانا في نهاية المطاف أحد الأشكال التاريخية الملموسة والمباشرة التي تم من خلالها التعبير عن قضايا الاختلاف والصراع المرتبطة بطبيعة التطور التاريخي الجاري وآفاقه.

لا تدع المصادر مجالاً للشك في أن أنصار علي الأوائل أتوا بالدرجة الأولى من صفوف الصحابة الذين كانوا يتصفون بدرجة عالية من الزهد والتدين والتقشف، والذين كانوا في ذات الوقت ينتمون للشرائح الاجتماعية الدنيا في أمة محمد. لقد كانت سلطتهم بين المسلمين أخلاقية بالدرجة الأولى، تستند لتقاهم وتفانيهم في ممارسة العبادات، لكنها لم تكن ترتكز على جاه أو شرف أو نسب أو مال. إنّ أولئك الصحابة الذين كانوا على راس المعارضة لعثمان والدعاية ضده، كانوا في نفس الوقت من أوائل شيعة علي وأنصاره ومبايعيه ومسانديه. كان على رأس هؤلاء عمار بن ياسر، محمد بن حذيفة، محمد بن أبي بكر، رفاعة بن رافع الأنصاري، وعامر بن بكير. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 59 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص2961). لو تأملنا اسماء أهم عمال علي في المدن والأمصار، لوجدنا أن أكثريتهم الساحقة كانت تنتمي لهذه المجموعة من الصحابة. كان من هؤلاء الرجال الذين تقلدوا العمالة لعلي عثمان بن حنيف، وعمارة بن شهاب، وعبيد الله بن عباس، وقيس بن سعد، وسهل بن حنيف. شكّل هؤلاء الطاقم القيادي لعلي سنة تسلمه الخلافة في السنة السادسة والثلاثين للهجرة. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3087).

كان عثمان بن حُنيف، وأخوه سهل، **من الأنصار** الذين قاتلوا إلى جانب الرسول

في بدر، أما عثمان فكان من أخلص أعوان عمر وأقربهم إليه، (قارن: ابن حجر، الجزء الثاني ص 459). وكان سهل من قلائل المسلمين الذين أحاطوا الرسول في أُحد، وذادوا عنه، وحموه من سيوف المشركين. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 87). قيس بن سعد كان أحد وجوه الأنصار، وحامل رايتهم في الغزوات مع الرسول. (قارن: ابن حجر، الجزء الثالث، ص 249). كانت بطانة علي ونواة صحبته ومعاونيه تتكون بالإضافة إلى كبار أعلام بني طالب وبني هاشم مثل عبد الله بن عباس، ومحمد بن جعفر، ومحمد بن الحنفية، من شخصيات صحابية كبرى مثل محمد بن أبي بكر، سليمان بن صرد الخزاعي، أبو قتادة بن ربعي، أبو أيوب الأنصاري (خالد بن يزيد بن كليب)، وعمار بن ياسر. لقد بقي هؤلاء مخلصين لعلي طوال حياتهم، ومثلوا نواة طاقمه السياسي والعسكري.

أما محمد بن أبي بكر فقد وُلد في السنة العاشرة للهجرة، ونما وترعرع بين أحضان علي وعلى يديه. اشتهر بتقواه وورعه وتدينه. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 472).

سليمان بن صرد الخزاعي شهد مع الرسول كثرة من المشاهد، وكان يُعد من كبار أئمة الكوفة ورجال دينها. في السنة الخامسة والستين للهجرة وقف سُليمان على رأس حركة التوابين التي يمكن اعتبارها أول حركة سياسية شيعية واعية ومنظمة. قُتل سليمان أثناء قمع الأمويين لهذه الحركة. (قارن: ابن حجر، الجزء الثاني، ص 567 ، ابن سعد، المجلد الرابع، الكتاب الأول، ث 15).

أما أبو قتادة بن ربعي فكان يُلقب بفارس رسول الله لعلو منزلته وشجاعته في غزواته مع الرسول. (قارن: ابن حجر، الجزء الرابع، ص 158).

كان أبو أيوب الأنصاري على رأس اليثربيين الذين دبّروا ونظموا أمر هجرة الرسول إلى المدينة. ولما وصل الرسول ليثرب، أقام طوال الفترة الأولى في بيت أبي أيوب. (قارن: ابن حجر، الجزء الأول، ص 405).

وعمار بن ياسر يعود في نسبه إلى عرب الجنوب، أي من مذحج من بني مالك بن أُدد من اليمن، كان أبوه ياسر قد ترك اليمن، ونزل مكة، وحالف أبا حُذيفة بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، الذي زوّج ياسر أَمَةً له يُقال لها سُمية، ولدتْ لياسر عمار، فأعتقه أبو حذيفة. ولما جاء الإسلام كان آل ياسر جميعاً، ياسر وعمار وسمية وعبد الله أخو عمار، من أوائل مستضعفي مكة المسلمين. هاجر عمار مع المسلمين هجرة الحبشة الثانية. اشتهر عمار بفقره وهو أمير على الكوفة. قاتل في صفين مع علي وهو شيخ عجوز،

وقُتل فيها. كان عمار من الرجال الذين بشرهم الرسول بالجنة. (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 176 وما يليها، ابن حجر، الجزء الثاني، ص 512) . يذكر ابن سعد الرواية التالية في تعريف المستضعفين من أهل مكة: «قال محمد بن عمر والمستضعفون قوم لا عشائر لهم بمكة وليست لهم منعة ولا قوة فكانت قريش تعذبهم في الرمضاء بأنصاف النهار ليرجعوا عن دينهم» (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 177).

تقدم هذه اللمحة السريعة عن تراجم نواة شيعة علي الأولى من أصحاب رسول الله فكرة واضحة عن الروابط المشتركة بينهم. لقد أسس جميع هؤلاء الرجال منزلتهم في الأمة وهيبتهم على المسلمين على أساس الفضل والقدمة في الإسلام فقط، وليس على أساس الجاه والشرف ومنازلهم ومراتبهم في قومهم. أما من الناحية القبلية فقد كانت أكثريتهم الساحقة إما من خارج قريش، أو من بطون قريش الوسطى.

هناك شخصيتان كبيرتان في تاريخ صدر الإسلام، ماتا قبل تَسَلُّم علي للخلافة، هما أبو ذر الغفاري، وعبد الله بن مسعود. يوضح الإطلاع على تراجم هذين الصحابيين أنهما كانا بدون أدنى شك يقفان في التشكيلة الروحية والفكرية والخلقية والسياسية لعلي بن أبي طالب، ومن قبله لعمر بن الخطاب.

أما عبد الله بن مسعود فكان من حلفاء بني زهرة. حين كان غلاماً كان يرعى الغنم لعقبة بن أبي معيط. كان أحد السابقين الأولين، حيث أسلم قبل أن يدخل الإسلام دار الأرقم. هاجر الهجرتين، وشهد مع رسول الله المشاهد كلها. كان يلازم الرسول دائماً، ويحمل له نعليه. شهد فتوح الشام، وسيّره عمر إلى الكوفة ليعلم هناك الناس الدين. بعد ذلك عزله عثمان عن إمارة الكوفة، وأمره بالرجوع إلى المدينة. كان شديد الورع، كثير الصوم والصلاة. أخذ من فم رسول الله سبعين سورة، وكان أول من جَهَرَ بالقرآن في مكة. توفي في السنة الثانية والثلاثين أو الثالثة والثلاثين للهجرة، في الكوفة أو المدينة. (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 106 وما يليها، ابن حجر، الجزء الثاني، ص368).

يُذكر عن عمر بن الخطاب أنه أرسل الكتاب التالي إلى أهل الكوفة، حين أرسل لهم عمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود: «أما بعد فإني بعثت إليكم عمار بن ياسر أميراً وابن مسعود معلماً ووزيراً وإنهما لمن النجباء ومن أصحاب محمد من أهل بدر فاسمعوا لهما وأطيعوا واقتدوا بهما». (قارن: ابن سعد، المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص 182).

يروى عن أبي ذر أنه صلى إلى الله ونَبَذَ الأصنام قبل أن يُبعَث الرسول بثلاث سنين. أسلم بمكة، وعاد لقومه بناءً على رغبة الرسول حتى يدعو للدين فيهم، أسلمت

نصف غفار على يديه قبل أن يقدم الرسول المدينة، ولما قَدِمها أسلم الباقون. كان أبو ذر قبل إسلامه يقطع، ويصيب الطرق، ويُغير على القوافل. وبعد إسلامه أخذ يُغير على عِيْر قريش فيقتطعها. وبقي على هذا حتى هاجر الرسول، ومضى بدر وأحد، فقدم على المدينة وأقام بجوار الرسول. يُحكى أن رسول الله قد تعجب لأبي ذر بتفرده وتميزه، وهو من قوم يعيشون على قطع الطرق ومهاجمة الناس. كان أبو ذر من أول السابقين، وأول من جهر علناً بالإسلام في الكعبة في مكة. شهد الكثير من المشاهد مع الرسول. وشارك في الفتوح، اشتهر أبو ذر بزهده وتقواه وورعه وشدة دينه. يُقال أن الرسول كان يقول للمسلمين أنه من يريد أن يعرف زهد عيسى بن مريم فلينظر إلى أبي ذر. وكان أبو ذر يصرخ في قريش قائلاً: «دونكم معاشر قريش دنياكم فاعذموها لا حاجة لنا فيها». (قارن: ابن سعد، المجلد الرابع، الكتاب الأول، ص 161 وما يليها، ابن حجر، الجزء الرابع، ص 62 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2858 وما يليها). توفي أبو ذر في الربذة في السنة الحادية والثلاثين للهجرة. تُذكر عنه هناك الرواية التالية: «قال أخبرنا هشيم قال أخبرنا حصين عن زيد بن وهب قال: مررتُ بالربذة فإذا أنا بأبي ذر قال فقلت وما أنزلك منزلك هذا قال كنت بالشأم فاختلفت انا ومعاوية في هذه الاية: والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله.وقال معاوية نزلت في أهل الكتاب قال فقلت نزلت فينا وفيهم قال فكان بيني وبينه في ذلك كلام فكتب يشكوني إلى عثمان قال فكتب إليّ عثمان أن أقدم المدينة فقدمت المدينة وكَثُر الناس عليّ كأنهم لم يروني قبل ذلك فذكر ذلك لعثمان فقال لي إن شئت تنحيت وكنت قريباً فذلك أنزلني هذا المنزل، ولو أُمّر عليّ حبشي لسمعت وأطعت». (قارن: ابن سعد، المجلد الرابع، الكتاب الأول، ص 166).

لا تذكر المصادر شخصيات تنتمي في أصولها وسيرتها إلى هذه المجموعة من الصحابة، ووقفت في نفس الوقت في موقفٍ معارضٍ صريح لسياسة الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب. نعم وجدت شخصيات صحابية جليلة كبيرة توازي في منزلتها صحابة مثل محمد بن أبي بكر وعبد الله بن مسعود، لكنها لم تقف مباشرة في صف علي، ولم تسانده وتناصره بصورة فعالة، إلا أنها لم تعارضه إطلاقاً، بل اتخذت موقفاً معتزلاً سلبياً من الأحداث. لعل من أعلام هذه الفئة من الصحابة أبو موسى الأشعري وعبد الله بن عمر به الخطاب.

كان أبو موسى الأشعري من عرب اليمن. تختلف الروايات في تشخيص كيفية إسلامه. بعضها يقول أنه قدم مكة، وحالف سعيد بن العاص بن أمية، ثم أسلم فيها، وهاجر إلى الحبشة، وقدم منها ورسول الله في خيبر. لكن هناك روايات تنفي هذا كله وتشري إلى أن أبا موسى الأشعري كان قد أسلم قديماً في مكة، ثم رجع لبلاده حتى قدم

وفد قومه إلى الرسول، وقد وافق ذلك عودة المهاجرين من الحبشة. كان أبو موسى من أحسن قرّاء القرآن. استعمله عمر بن الخطاب على البصرة بعد المغيرة بن شعبة، ولعب حينها دوراً كبيراً في فتوح الأهواز. واستعمله عثمان على الكوفة بعد عزل سعيد بن العاص. كان أبو موسى أحد الحكمين بصفين، ثم اعتزل الفريقين. (قارن: ابن سعد، المجلد الرابع، الكتاب الأول، ص 106 وما يليها، ابن سعد، المجلد السادس، ص 5 ، ابن حجر، الجزء الثاني، ص 368).

أما عبد الله بن عمر بن الخطاب فكان قد أسلم مع أبيه في مكة، وهو لم يزل صبياً، وهاجر معه إلى المدينة. رفض الرسول أن يشركه في جيش بدر لأن عمره آنذاك كان ثلاثة عشر عاماً، كذلك رفض أن يشاركه جيش المسلمين في أحد. بعد ذلك شهد الكثير من المشاهد مع الرسول. كان عبد الله بن عمر رجلاً زاهداً، متعبداً، بسيط العيش، اشتهر بإكثاره في أخذ الحديث عن رسول الله.

منذ أن اندلعت الفتنة في عهد عثمان اعتزل ابن عمر كل موقف سياسي حزبي، وكان شعاره في ذلك كما تذكر بعض الروايات: «لا أقاتل في الفتنة، وأصلي وراء من غلب». بقي عبد الله مخلصاً لاعتزاله السياسي حتى نهاية حياته. مات بمكة في السنة الرابعة والسبعين للهجرة، فكان قد بلغ من العمر أرذله. (قارن: ابن سعد، المجلد الرابع، الكتاب الأول، ص 171 وما يليها، ابن حجر، الجزء الرابع، ص 62 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2858 وما يليها).

نستنتج من كل ما تقدم أن المعارضة الصحابية الدينية لعثمان وتشكيلته السياسية والروحية والفكرية قد تداخلت في ظروف احتدام التناقض الأساسي لمرحلة صدر الإسلام تداخلاً وثيقاً مع المعارضة الجماهيرية القبلية. وقد جاء الخليفة الراشدي الرابع ليجمع في شخصه وسياسته بين هذين الاتجاهين المعارضين، ويوحدهما، ويعبر عنهما في نهجه السياسي والروحي والديني. وجد علي في مناصرة هذه المجموعة الصحابية ذات الشأن الديني الرفيع في أمة محمد السند المعنوي الذي استمد منه شرعية خلافته، وصلاحية إمامته، وصواب سياسته. كذلك وجد علي في مناصرة أغلبية قبائل الكوفة والبصرة ومصر السند المادي الذي اعتمد عليه في صراعاته لأجل إزاحة خصومه، وإعادة ترتيب أوضاع الأمة وفق موازين المصالح التي كان يراها على أنها الأحق والأجدر بالمراعاة والتنفيذ.

في ذات الوقت لا تدع المصادر مجالاً للشك في أن قريش التي كانت سابقاً قد أوصلت عثمان للخلافة، كانت كقوة سياسية أساسية وكبرى لا تضمر نهائياً عداءها

لعلي ومعارضتها لخلافته وسياسته. لقد كان الجفاء بين قريش وعلي واضحاً تماماً أثناء مشاورات ابن عوف لاختيار أحد رجال مجلس الشورى الذي عيه عمر. كانت قريش قد سئمت عمراً، وأصبح همها الأكبر بعد وفاته ألا يتسلم عمر ثانٍ الخلافة. ولم يكن عليّ في نظرها إلا هذا العمر الثاني. وقد أثبت التاريخ أن حَدْسَ المجتمع القرشي التجاري المدني لم يخطىء نهائياً. فمصالح قريش كان عُبر عنها بصورة أمثل وأرقى في نموذج عثمان لترتيب أوضاع المسلمين، وليس في نظام عمر أو علي. كانت قريش عملياً الذات التاريخية الأساسية التي صنعت الاتجاه التطوري الثاني في نظام الفتوحات، هذا الاتجاه الذي تضمن تشكّل شريحة اجتماعية خاصة مستقلة على أرضية الحياة الجديدة في الأمصار المفتوحة. وقد رأينا كيف أن جدلية العلاقة بين السلطة والثروة كانت قد بدأت تُصاغ في تاريخ الإسلام على يد كبار قريش ووجوهها وأشرافها. كان علي يُدرك ذلك تماماً، لهذا كان يتوقع دائماً معارضة قريش له في كل موقف يقفه، وكل قرار يتخذه. وكان علي يرى أن قريش ظالمة وغير محقة في سلوكها هذا لأنها تنكر بذلك فضله ومنزلته في تاريخ الإسلام. تقدم لنا المصادر ما يكفي من المعلومات التي توضح هذه الناحية الهامة في ترتيب القوى وتوازنها داخل أمة محمد في نهاية مرحلة صدر الإسلام.

يُذكر أن علي خطب في أنصاره في ذي قار عند خروجه لقتال أهل البصرة في موقعة الجمل خطبة طويلة ذكر فيها: «... مالي ولقريش. والله لقد قاتلتهم كافرين ولأقاتلنهم مفتونين وإني لصاحبهم بالأمس كما أنا صاحبهم اليوم. والله ما تذحم منا قريش إلا أن الله اختارنا عليهم فأدخلناهم في حيزنا...». (قارن: نهج البلاغة، الجزء الأول، ص81 . المقصود هنا بعبارة «ما تذحم منا قريش» بني هاشم، لأن الرسول جاء من بني هاشم، وحارب قريش حتى قهرها وأدخلها الإسلام كرهاً).

ما أن استقرت البيعة في المدينة لعلي حتى جمع طلحة والزبير وعائشة أنصارهم من مكة، وساروا بهم إلى قبائل البصرة طالبين السندوالعون. في ذات الوقت بدأ نزوح واسع لجماعات واسعة من قريش من مكة إلى الشام، ملتجئين إلى معاوية بن أبي سفيان. جراء ذلك كتب عقيل بن أبي طالب إلى أخيه يخبره عن خروج طلحة والزبير وعائشة وعن هروب ابن أبي سرح في أربعين من أولاد الطلقاء إلى معاوية، فكتب إليه علي جواباً ذكر فيه: «... فدع ابن أبي السرح وقريشاً وتركاضهم في الضلال، فإن قريشاً اجتمعت على حرب اخيك اجتماعها على رسول الله صلى اله عليه وسلم قبل اليوم، وجهلوا حقي، وجحدوا فضلي، ونصبوا لي الحرب وجدوا في إطفاء نور الله، اللهم فاجز قريشاً عني بفعالها، فقد قطعت رحمي، وظاهرت عليّ، وسلبتني سلطان ابن عمي، وسامت ذلك لمن

ليس في قرابتي، وحقي في الإسلام، وسابقتي التي لا يدعي مثلها مدعٍ...». (قارن: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 54).

لم يكن علي يترك فرصة ممكنة إلا ويعبر فيها عن توتر العلاقة بينه وبين قريش، وعن كره قريش له ولخلافته. يُذكر في نهج البلاغة أن علياً قال: «اللهم إني أستعينك على قريش فإنهم قد قطعوا رحمي وأكفأوا إنائي وأجمعوا على منازعتي حقاً كنت به أولى من غيري». (قارن: نهج البلاغة، الجزء الثاني، ص 202).

يذكر ابن قتيبة أن بعضاً من وجوه أهل الكوفة، منهم حجر بن عدي، وعمرو بن الحمق، وعبد الله بن وهب الراسبي، دخلوا على علي، وسألوه أن يشرح لهم موقفه من الأئمة الذين سبقوه، ومن قضية مقتل عثمان. كان هذا في ظرف قد تبدى فيه عجز علي وضعفه أمام معاوية وأمام قبائل الشام، حيث كانت مصر قد أصبحت لهم. يُقال أن علي قد كتب للسائلين كتاباً مطولاً، يشرح فيه تفاصيل تطور الخلافة وموقفه من ذلك، وطَلَبَ من السائلين أن يقرؤوه على الناس. يقول علي في هذا الكتاب أنه بعد أن أتمّ رسول الله رسالته في العرب، ورحل عنهم، ما كان ليخطر على باله «أن العرب تعدل هذا الأمر عني، فما راعني إلا إقبال الناس على أبي بكر، وإجفالهم إليه». وخوفاً من الانقسام ومن الردة بايع علي أبا بكر، وسانده ونصره. ثم صرف أبو بكر الأمر إلى عمر، فبايع علي، وناصر وساند. «فلما احتضر قلت في نفسي ليس يصرف هذا الأمر عني. فجعلها عمر شورى وجعلني سادس ستة، فما كانوا لولاية أحد منهم بأكره منهم لولايتي، لأنهم كانوا يسمعونني وأنا أحاج أبا بكر فأقول: يا معشر قريش، أنا أحق بهذا الأمر منكم ما كان منا من يقرأ القرآن، ويعرف السنة، فخشوا إن وليت عليهم أن لا يكون لهم في هذا الأمر نصيب، فبايعوا إجماع رجل واحد، حتى صرفوا الأمر عني لعثمان، فأخرجوني منها، رجاء أن يتداولوها، حين يئسوا أن ينالوها، ثم قالوا لي: هلم فبايع عثمان. وإلا جاهدناك. فبايعت مستكرهاً. وصبرت محتسباً. وقال قائلهم: إنك يا ابن أبي طالب على الأمر لحريص، قلت لهم: أنتم أحرص. أما أنا إذ طلبتُ ميراث ابن أبي وحقه، وأنتم إذ دخلتم بيني وبينه. وتضربون وجهي دونه، اللهم فإني أستعين بك على قريش. فإنهم قطعوا رحمي، وصغروا عظيم منزلتي وفضلي، واجتمعوا على منازعتي حقاً كنت أولى به منهم فسلبونيه. ثم قالوا: اصبر كمداً وعش متأسفاً، فنظرت فإذ ليست معي رفاق ولا مساعد إلا أهل بيتي». (قارن: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 133).

لقد غدا واضحاً جلياً أن نقطة الضعف القاتلة عند علي كانت تكمن في انعزال قريش وانصرافها عنه. لهذا فلقد تركهم علي وذهب إلى الكوفة، محاولاً أن يجد في قبائل اليمن المستقرة في الكوفة السند البديل. لقد توازعت قريش على خصوم علي، فمنهم من

قاتل ضده مع طلحة والزبير، ومنهم من تركه، هارباً منه، ملتجئاً لمعاوية بن أبي سفيان. وإن كانت قريش قد افترقت في دعم خصوم علي، إلا أنها اجتمعت كاملاً على خصومته ونزاعه.

بقي علينا أن نوضح **موقف الأنصار** من الفتنة، ومقتل عثمان، وازدواجية الخلافة بين الهاشمي والأموي. في البدء لا بد من الإشارة إلى أن المصادر لا تقدم لنا صورة متناسقة حول هذه القضية، وأن معلوماتها تتضارب في الكثير من النقاط الهامة. لكنه يوجد اتفاق في المصادر أن الأنصار اعتزلوا الثوار أثناء حصارهم لعثمان، واعتزلوا عثمان أيضاً، مَثَلُهم مثل سائر الصحابة والمسلمين، واتخذوا موقفاً سلبياً مترقباً متربصاً. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء الخامس، ص 60 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 2961).

يُخبر الطبري في رواياته أن الأنصار رفضت السير مع علي لمقاتلة الزبيريين وأهل البصرة الذين ساندوه. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3094). لكنه يخبر في ذات الوقت أن فرقة من «أهل المدينة» كانت في جيش علي، سواء في صفين، أو في النهروان. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 3289 ، 3380).

يفصّل المسعودي قليلاً في ذكر من قاتل مع علي في معاركه الكبرى، فبعد أن اجتمع طلحة والزبير في البصرة، وعبأوا لقتال علي، سار إليهم علي في سبعمائة راكب، منهم أربعمائة من المهاجرين والأنصار، منهم سبعون بدرياً، وباقيهم من الصحابة. (قارن: المسعودي، الجزء الرابع، ص 307). ويقول المسعودي أنه بعد ذلك لحق بعلي جماعة من الأنصار، فيهم خزيمة بن ثابت من طي في ستمائة راكب. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 308).

أما في صفين فقد قاتل مع علي سبعة وثمانون رجلاً من أصحاب بدر، منهم سبعة عشر رجلاً من المهاجرين، والباقي من الأنصار. وشهد صفين مع علي ممن بايع بيعة الرضوان من المهاجرين والأنصار تسعمائة رجل. فكان جميع من شهد معه من الصحابة في صفين، وفق معطيات المسعودي، ألف وثمانمائة صحابي. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 295). كذلك يذكر الدينوري أن الأنصار قاتلت مع علي سواء في صفين، أو في موقعة الجمل. (قارن: الدينوري، ص 155 ، 182).

أما ابن قتيبة فيحاول أن يوحي إلينا من خلال رواياته أن أغلبية الصحابة كانت تقف دائماً إلى جانب علي، وتسانده في معاركه ضد خصومه. (قارن: ابن قتيبة، الإمامة

والسياسة، ص 84 ، 93). وهكذا قاتل ثمانمائة من الأنصار بقيادة قيس بن سعد بن عبادة إلى جانب علي في قتاله للخوارج في النهروان. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 128).

يقدم لنا ابن خلدون صورة هادئة متوازنة عن مواقف الأنصار. بموجب ذلك يبرز ابن خلدون أن مواقف الأنصار تجاه علي لم تكن دائماً موحدة ومتجانسة. فقد رفضت الأنصار السير مع علي لمقاتلة الزبيريين في البصرة. (قارن: ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 158). على خلاف موقفها هذا في معركة الجمل، وقفت الأنصار في صفين وقفة رجل واحد مع علي ضد ماوية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 172).

يذكر البلاذري العديد من الروايات التي تشير إلى سجالات ومفاخرات بين قريش والأنصار في حضرة معاوية. يتضح من هذه الروايات أن هوى الأنصار لم يكن عموماً مع معاوية، وكان القرشيون يتهمون الأنصار هنا بتركهم لعثمان، ومحاربة أنصاره في يوم الجمل، وكثرتهم مع عليّ يوم صفين. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (4)، ص 56). ويُحكى أن قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري دخل مع رهط من الأنصار على معاوية، فقال معاوية: «يا معشر الأنصار بماذا تطلبون ما قِبَلي؟ والله لقد كنتم قليلاً معي كثيراً مع علي، ولقد فللتم حدي يوم صفين». (قارن: نفس المصدر السابق).

يمكن الاستنتاج من جملة هذه المعطيات والمعلومات أنه من حيث المبدأ لم تكن عند الأنصار مصلحة في اتخاذ موقف معارض من خلافة علي بن أبي طالب. لكنهم على ما يبدو قد آثروا التريث والاعتزال حين أعلنت قريش الحربَ على عليّ من خلال حركة الزبيريين وموقعة الجمل. لقد كانت العلاقة بين قريش والأنصار متوترة منذ حادثة السقيفة، ومن المفهوم أن الأنصار لم يكن يسعون للتصادم مع مكة وقريش. لكن تركيبة المصالح قد اختلفت حين تحولت الأمور للصدام مع معاوية وقبائل الشام. فلم تكن لدى الأنصار أية مصلحة في دعم التحولات الاجتماعية التي يتبناها معاوية، بما يترتب عليها أيضاً في نقل المركز السياسي للأمة من المدينة والكوفة إلى دمشق. لقد كان نهج عليّ وأصوله وتقاليده أقرب إليهم بكثير من معاوية وحزبه. بالإضافة إلى ذلك فإن المحور السياسي لعثمان ومعاوية لم يسعَ أساساً للاعتماد على الأنصار، على خلاف ذلك كان علي يبذل قصارى جهوده لكي لا يضيع فضل الأنصار، ولكي يحافظوا على المنزلة التي تليق بسابقتهم ودورهم في الإسلام. من هنا يمكن الاستيعاب لماذا كانت الأنصار على الأغلب من شيعة علي، وليس من شيعة عثمان أو معاوية.

الباب الرابع

تأسيس حكم مركزي إسلامي في دمشق وإخضاع القبائل له

ـ مبايعة معاوية بن أبـي سفيان والبدء بصياغة مقومات دولة إسلاميـة:41 ــ 60 هـ / 661 ــ 680 م



عقب اغتيال الخليفة الراشدي الرابع على يد الخارجي عبد الرحمن بن ملجم أصبح طريق معاوية لتسلم خلافة جميع الأمة سهلاً قريباً. صحيح أن قبائل الكوفة كانت قد بايعت الحسن مباشرة وبالإجماع، إلا أن هذه المبايعة لم تكن لها أية قيمة عملية. يعود السبب في ذلك إلى أن هذه المبايعة لم تعنِ نهائياً أي تغيير جدي في موازين القوى القائمة بين الكوفة ودمشق. لقد شلّت سلبية ولا مبالاة قبائل الكوفة علياً عن الحركة تماماً. ولم يؤدِ اغتياله إلى تغير جدي في جمودهم وخمولهم هذا. هذه كانت بدورها مشكلة الحسن بن علي معهم التي قادته في نهاية المطاف لتسليم الإمامة لمعاوية صلحاً.

بعد بيعة الحسن في الكوفة كثرت المكاتبات والمراسلات بينه وبين معاوية، حيث قام الحسن بدعوة خصمه الأموي الدمشقي إلى الطاعة والجماعة. لكن معاوية رفض ذلك رفضاً قاطعاً، واقترح على الحسن أن ينزل له عن الخلافة على أن تكون له من بعده، وأن يبقى له بيت مال العراق، وأن يختار خراج أي كور شاء لنفقته ونفقة أهل البيت، وأن لا يُساء إلى أحد من شيعته، وأن لا يُقضى أمرٌ إلا ويستشار فيه. (قارن: الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص 57 وما يليها).

أما جواب الحسن على اقتراحات معاوية هذه فكان الكتاب التالي الذي يورد لنا الأصفهاني نصه: «أما بعد، وصل إليّ كتابك تذكر فيه ما ذكرت، فتركت جوابك خشية البغي عليك، وبالله أعوذ من ذلك، فاتبع الحق تعلم أني من أهله، وعليّ إثم أن أقول فأكذب، والسلام». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 68). على إثر ذلك كتب معاوية إلى عماله يخبرهم أن علياً قد مات، وأن جماعته قد تفرقوا من بعده، وأمرهم أن يعبئوا الجيوش والجنود للقتال.

حين بلغ الحسن أن معاوية يحشد الحشود، أخذ بدوره يحاول تعبئة أهل الكوفة للسير إلى معاوية. يصف لنا الأصفهاني بتفصيل شديد الأجواء التي عاشها الحسن مع أهل الكوفة في هذا الظرف. يتوضح من رواياته أن هذه الأجواء لم تختلف ولو برزة بسيطة عما كان أبو الحسن يعاني منه مع قبائل الكوفة حتى أنه تمنى الموت للخلاص منهم. بذل الحسن وخاصته من كبار وأصدق أعوانه كل جهودهم لكي يحض قبائل الكوفة على السير

لمقاتلة قبائل الشام. لقيت جهودَه نفس مصير جهود أبيه، فلقد تجاهلت قبائل الكوفة نداءاته، وتقاعست عن التجاوب الإيجابي معه. بعد جهد جهيد تمكن الحسن من حشد بعض الناس، وسار بهم نحو الشام، وعسكر بالنخيلة، لكنهم سرعان ما انتهزوا أول فرصة للانفضاض عنه وخذلانه وتركه وحيداً معزولاً. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 69 وما يليها).

لقد قيل الكثير عن تنازل الحسن عن الخلافة وتسليمها طوعاً لمعاوية (على سبيل المثال ألف الفقيه الشيعي راضي علي ياسين في سنة 1952 كتاباً مفصلاً يقع في حوالي أربعمائة صفحة يحاول أن يشرح ويعلل ويبرر سلوك الحسن هذا. وكتب مقدمة هذا الكتاب آية الله عبد الحسين شرف الدين. قارن: راضي علي ياسين، صلح الحسن، الطبعة الرابعة، بيروت 1979). لكن الحقائق التاريخية لا تدع مجالاً للشك في أن الدافع الوحيد الذي دفع الحسن للإقدام على هذه الخطوة الفريدة من نوعها في كل التاريخ السياسي الإسلامي كان إدراكه لحالة قبائل الكوفة، وبالتالي لاستيعابه أن ميزان القوى يميل ميلاً تاماً، ويرجح رجحاناً كاملاً لصالح معاوية وقبائل الشام. لهذا لم يرَ الحسن معنى في الاستمرار على حالة الفُرقة والاقتتال بين المسلمين. ورأى أن تجتمع الأمة على معاوية خير لها من أن تبقى على تمزقها وتضعضعها. ويبدو أن النزعة السلمية عند شخصية الحسن التي تجسدت في كرهه لإراقة دماء المسلمين دون طائل كان لها أيضاً دورها في تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية. لقد حاول الحسن أولاً أن يحشد القوى ويعبئها لانتزاع الأمر بالقوة، لكن فضيحة النخيلة وهزيمة من تبقى من شيعته هناك امام جيش معاوية جعله يُدرك ضعفه وعجزه فلجأ بعدها للمفاوضة التي انتهت بالمصالحة والتنازل. جراء هذه المفاوضات أعلن الحسن عن تخليه عن الخلافة إعلاناً رسمياً قاطعاً، ودعا جميع الناس لمبايعة معاوية بن أبي سفيان لاعتباره الخليفة الوحيد الشرعي لأمة محمد. (قارن: الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص 74 وما يليها). على هذا الأساس دخل معاوية الكوفة، وصعد على منبر مسجدها حيث بايعه جميع أهل العراق.

على هذه الصورة تكون مشكلة الشرعية بالنسبة لمعاوية قد انحلت حلاً إيجابياً تماماً، الأمر الذي وفّر له أفضل الشروط لتطبيق نهجه وسياسته على جميع الأمة وترتيب شؤونها وأمورها وفق رؤيته للخلافة والسياسة.

لقد خرج معاوية من المعركة منتصراً، وفي انتصاره هذا تجلت بوضوح ما بعده وضوح **الهزيمة التاريخية الكبرى للنموذج السياسي الاجتماعي الذي حاول علي الدفاع**

عنه حتى النهاية. بهذا أصبح معاوية موضوعياً في موقع القوة وأصبحت المبادرة حصراً به دون سواه.

إن دور معاوية البارز في تاريخ صدر الإسلام يعود إلى كونه الإمام الأول الذي تمكن من حسم التناقض التطوري الأساسي لمرحلة التكون الأولى في التاريخ الإسلامي حسماً مادياً نهائياً لصالح اتجاهات التطور الاجتماعي والسياسي التي أفرزتها الفتوحات واستقرار حياة المسلمين في أوطانهم الجديدة. أنهى معاوية الازدواجية والانقسام في حياة الأمة السياسية بتصفيته التامة للدور الأوليّ الحاسم الذي كانت تلعبه المنظومة العرفية والقيمية القبلية في ترتيب المصالح والإدارة العامة للأمة.

كان معاوية الخليفة الأول الذي أسس سلطاناً مركزياً وحكماً سلطوياً مركزياً، كانت لغة العرب آنذاك تصفه وتعبر عنه بمصطلح المُلك أو الملكية أو الكسروية أو السُلطان. ففي حين كانت انطلاقة الفتوحات ممكنة فقط على أرضية المنظومة القيمية والعرفية القبلية وعلى أرضية أشكال حياتها وتنظيمها الاجتماعي، أخذ هذا النظام يصطدم تدريجياً مع محصلات عمليات الفرز الاجتماعية الجارية ضمن الأمة على قاعدة ثمار الفتوحات نفسها بما لازمها وترتب عليها من نشوء واستقرار بيئة حياتية جديدة في الأمصار المفتوحة.

لقد خلقت الفتوحات هيكلية اجتماعية جديدة للأمة من حيث تبلور ملامح شريحتين اجتماعيتين متباينتين هما النخبة الأرستقراطية المدنية القرشية والجمهور القبلي. عاجلاً أم آجلاً كان لا بد من تطويع وأقلمة أشكال الإدارة السياسية للأمة مع هذه التحولات الاجتماعية العميقة فيها. كان هذا هو المحور الأساسي الذي دارت عليه كل صراعات المسلمين في مرحلة الراشدين أو صدر الإسلام. وضع عمر نظاماً تجاوب **مع الظروف العامة الملموسة لانطلاقة الفتوحات.**

وحاول عثمان أن يضع نظاماً آخر يتجاوب **مع البيئة الحياتية الجديدة للمسلمين في البلدان المفتوحة ومع شروطها ومتطلباتها.** ثم انقسمت الأمة على نفسها بين مؤيد ومعارض لهذين التيارين بشخص ازدواجية الخلافة بين علي ومعاوية. بينما أراد علي الحفاظ على «العهد القديم» والدفاع عن نظام الجمهور، سعى معاوية لمتابعة نهج عثمان في تكوين نظام النخبة المدنية.

كان معاوية الخليفة والإمام الشرعي الأول لأمة محمد الذي حل التناقض الجذري الأساسي لمرحلة صدر الإسلام لصالح الاتجاهات التطورية الجديدة. تركز إنجاز معاوية

التاريخي في قسمين متكاملين. كان القسم الأول هو رفع ونسخ أولوية المنظومة القيمية والعرفية القبلية في تدبير مصالح الأمة وتنظيم شؤونها وقضاياها العامة. وكان القسم الثاني المتمم هو وضع وتثبيت بناء فوقي سياسي وروحي جديد يتلاءم مع التطورات الاجتماعية التي حدثت في ربع القرن من الزمان الذي سبقه ويساهم بدوره في متابعة السير فيه.

لقد حوّل معاوية اتجاه الاندماج بين النخبة المدنية الأرستقراطية وبين النخبة السياسية القيادية إلى نظام كامل متكامل جديد للأمة، فأغلق بهذا المرحلة الأولى من تاريخ الإسلام، حيث توجّه بتكوين مقومات حكومة مركزية ومرتكزات دولة إسلامية أولى.

جعل معاوية من الخلافة مؤسسة سلطوية فوقية، ذات كيان خاص بها، مفصولة عن الارتباطات القبلية، واعية لنفسها، لها مصالحها الخاصة، مستقلة في قرارها ومالكة لجميع الأدوات اللازمة لتحقيقها بغض النظر عن التوازنات والمصالح القبلية. على هذا الأساس يكون معاوية قد قلب العلاقة بين الإدارة السياسية المركزية والقبائل. فإذا كانت الإدارة السياسية سابقاً تفهم نفسها على أنها السلطة التنفيذية للشارع المتمثل والمتشخص في إجماع الجمهور القبلي، جعل معاوية من الإدارة السياسية المركزية الشارع الأول الذي يستمد تشريعه من استقلالية مصالحه، والذي يستخدم القبائل كأدوات تنفيذية لسياساته ومصالحه وإرادته. هنا بالتحديد يكمن المعيار التاريخي الملموس الذي يتلاءم مع الخصوصية التاريخية والتفرد التاريخي لمرحلة صدر الإسلام، هذا المعيار الذي يمكن أن تقاس وتقدر به التحولات النوعية التاريخية لهذه المرحلة.

سنكرس الباب الأخير من دراستنا للبحث في تفاصيل هذه المسألة.

الفصل الأول

لمحة موجزة عن حركة القبائل وتطور حياتها في مرحلة صدر الإسلام وعلاقة ذلك بالتطور السياسي العام لهذه المرحلة

لا يمكن لدراسة تحليلية تتعرض لتاريخيّة عملية انتقال المسلمين من النظام القبلي إلى نظام الدولة المركزية في التنظيم السياسي الاجتماعي للمجتمع إلا أن تحاول الإمساك **بآلية السلوك السياسي** للقبائل. المقصود بهذا التعرف على الأشكال والدوافع التي كانت الوحدات القبلية تتخذ من خلالها وبها قرارها السياسي، وتحدد مواقفها الحزبية، وتبني تحالفاتها السياسية.

تواجه الباحث القاصد هذا السبيل صعوبات كبيرة تسببها المصادر. فأدبيات الأنساب الكثيرة تركز أساساً على تفرعات النسب والقرابة، ونادراً ما تتطرق لوصف حياة القبائل بالتفصيل. وأما الأعمال التاريخية المصدرية الكثيرة فلا تثير هذا الموضوع كموضوع قائم بحد ذاته. لهذا فهي لا تقدم لنا إلا إشارات وتلميحات متفرقة وسريعة، وفي مناسبات مختلفة وأماكن متبعثرة. لهذا فليس من السهل على الإطلاق إعادة ترميم علاقات كاملة مكتملة في تطور حياة القبائل منذ ظهور الدعوة وحتى تأسيس الدولة العربية الإسلامية الأولى على يد معاوية بن أبي سفيان. لكن المادة المصدرية تسمح لنا بإدراك لحظات جوهرية في السلوك السياسي القبلي، تساعدنا كثيراً على فهم دور القبائل في حركية المجتمع العربي المسلم في صدر الإسلام من القبلية نحو الدولة. هذا ما سنحاول استعراضه الآن في هذا الفصل.

يتكون التنظيم القبلي من سويات بنيوية متعددة، تتمايز فيما بينها من حيث الكِبَر

والحجم ودرجة القربى. تشكل **العشيرة أو البطن، التي يُعبر عنها عادة بمصطلح بني فلان، الخلية الأساسية والوحدة القاعدية للمجتمع القبلي** (لا بد من الإشارة إلى أن اللغة المصطلحية في المصادر الدالة على التركيبة القبلية لغة غير دقيقة على الإطلاق. وكثيراً ما يخلط بين مصطلحات مثل قبيلة كذا أو عشيرة كذا أو بني فلان. يشير المقريزي أيضاً إلى هذا الاختلاط المصطلحي في لغة العرب في تسمية الوحدات القبلية المختلفة. قارن: المقريزي، النزاع والتخاصم، ص 111). فالمجتمع القبلي لا يعرف لا الفرد الواحد ولا الأسرة الواحدة على أنهما الشخص المعنوي ـ الحقوقي الذي يتم التعامل معه عرفياً. إن الذات الفاعلة الواحدة حاملة الحقوق والواجبات، صاحبة القرار على جميع الأصعدة، وفي مختلف مجالات الحياة، هي العشيرة وحدها دون سواها (في كتابه «التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية في البصرة في القرن الأول الهجري» يبرز أحمد العلي أن العشيرة كانت تتكون من مجموعة من الأسر التي ترتبط فيما بينها بروابط الدم والقرابة. بالاستناد إلى مراجعاته لأدبيات الفقه يقدر المؤلف أن متوسط عدد العشيرة كان يبلغ حوالي ألف رجل، بالإضافة إلى النساء والأولاد التابعين لهم. يتهيأ لنا أن هذا التقدير العددي للعشيرة مبالغ فيه قليلاً، إذا ما قارناه بالمؤشرات المختلفة التي نجدها في الأعمال التراثية التاريخية قارن: أحمد العلي، نفس المعطيات السابقة، ص 50).

توجد في المصادر الكثير من المؤشرات التي توضح هذه الحقيقة. هكذا وقفت عشيرة الرسول بأسرها إلى جانب ابنها محمد بن عبد الله، طوال فترة دعوته في مكة، وإنْ كان معظمها قد دخل الإسلام بعد فتح مكة. وحين غضبت قريش على الرسول، وأخذت تحاربه جدياً، لجأت لمقاطعة بني هاشم عموماً، دون تمييز بين أسر وأفراد. (قارن: ابن هشام، الجزء الأول، ص 230 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1189). في هذا الظرف تعاطف وتضامن بنو عبد المطلب كلهم مع بني هاشم كلهم. (قارن: المقريزي، ص 63).

إن جميع النصوص التي تقدمها لنا المصادر والتي تعكس عقوداً وتعاقدات مختلفة، تصرح بأن الشخص المعنوي ـ الحقوقي المعتمد عليه في المعاملات العقدية القبلية كان العشيرة. هكذا كان الحال عليه على سبيل المثال في عقد «الصحيفة»، حيث تعاقد الرسول لا مع الأسر والأشخاص وإنما مع عشائر يثرب، كل عشيرة على حدة كوحدة واحدة كاملة. هنا لم تكن الأوس أو الخزرج الطرف المتعاقد، لأنهما كانتا تجمعات قبلية أكبر من العشيرة. كانت قبيلة تميم تتكون من عشائر كثيرة. بعضها دخل في عقد محمد وفي الإسلام أثناء حياة الرسول، وبقي البعض الآخر على جاهليته. لهذا لم تتمكن تميم كقبيلة

من أن تتخذ موقفاً واحداً موحداً عقب وفاة الرسول. فأخذت كل عشيرة منها قرارها لوحدها، دون سواها من عشائر القبيلة. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص1908).

كانت القبيلة السوية البنيوية الثانية للتنظيم القبلي للمجتمع وكانت القبيلة تتكون من اتحاد مجموعة من العشائر. فقبيلة قريش مثلاً كانت تتكون، وفق معطيات ابن حزم الأندلسي، من سبعة عشر بطناً. (قارن: ابن حزم، ص 10 وما يليها، 433). يذكر الطبري رواية تعود لابن الكلبي يذكر هذا فيها «إنما قريش لجماع نسب ليس بأب ولا أم ولا حاضنة وقال آخرون سمى بنو النضير بن كنانة قريشاً». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الثالث، ص 1103). وفي رواية أخرى عن قريش يذكر الطبري أن «لم تزل بنو النضير بن كنانة يدعون بني النضير حتى جمعهم قصي بن كلاب فقيل لهم قريش من أجل التجمع هو التقرش فقالت العرب تقرش بنو النضير أي قد تجمعوا». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 1104).

كان شظف العيش في الصحراء، وقسوة الحياة فيها، وقلة الموارد المادية التي كانت تسبب الاعتداءات والاقتتال المتواصل، يجعل من وحدة قبلية صغيرة كالعشيرة غير قادرة على العيش والبقاء لوحدها في عالم يحكمه منطق الغزو والإغارة. لهذا فقد كان تجمع العشائر في قبائل ضرورة حياتية مطلقة. وبهذا كانت القبيلة **الذات السياسية الأساسية في العلاقات القبلية العامة فوق العشائرية**. لعل أوضح مثال تاريخي على هذا هو عام الوفود. هنا لم ترسل العشائر وفودها وإنما القبائل، لأن تحديد طبيعة العلاقة مع المركز القبلي الأساسي في شبه الجزيرة كان أمراً يفوق في حجمه ووزنه قدر العشيرة. أيضاً حادثة السقيفة توضح الدور السياسي البارز للقبيلة في العلاقات السياسية العامة فوق العشائرية. فإذا كانت الصحيفة قد أقرت العشائر لوحدها كطرف متعاقد فإن أهل يثرب قد تمثلوا في اجتماع السقيفة في تجمعاتهم القبلية الكبرى، أي في الأوس والخزرج. هنا كانت القبيلة وليست العشيرة، الطرف الناشط الفاعل. وهكذا كان للأوس رأيهم، وللخزرج رأيهم.

على الصعيد الذاتي السلوكي كانت العشيرة إذن الوحدة القبلية القاعدية الحقوقية، بينما كانت القبيلة الوحدة القاعدية السياسية. إن الظروف الحياتية والمعاشية اليومية كانت كثيراً ما تجبر الوحدات القبلية على التجمع والتكتل في مجموعات وائتلافات قبلية واسعة. وكانت العلاقة السياسية الأساسية والارتكازية لجملة الائتلافات القبلية، على اختلاف أشكالها وأحجامها، هي **علاقة الحلف**. فعلاقة الحلف كانت تجمع بين عدة

قبائل، وتجعل منهم في ظرف ما قوة سياسية واحدة، وتشكيلية مصلحية واحدة. وكانت **الإمارة** أرقى أشكال الحلف القبلي، وأكثرها قوة واتساعاً. في هذا السياق يجب التأكيد على أن التحالفات القبلية لم تكن من حيث الأساس تحالفات قائمة على رابطة الدم والقربى بل كانت في جوهرها وغايتها تحالفات مصلحية مقرونة بظروف معينة وشروط معينة. لهذا يمكن تعريف الحلف القبلي على أنه شكل من أشكال التجمع السياسي المرتكز على وحدة المصالح في ظروف حياتية معينة. أكبر دليل على هذا هو واقعة انقسام القبيلة الواحدة على نفسها إلى أحلاف متعددة، كما كان عليه الحال مثلاً في قريش. فبطون قريش كانت تتنازع فيما بينها على تسلم أعمال الرفادة والسقاية والحجابة واللواء والندوة. وفقاً لتضارب المصالح هكذا نشأ في قريش حلفان: حلف المطيبين وحلف الأحلاف.

أما حلف المطيبين فقد ضم بالإضافة إلى بني عبد مناف كلاً من: بني أسد بن عبد العزى، بني زهرة بن كلاب، بني تيم بن مرة، بني الحارث بن فهر. وضم حلف الأحلاف بني عبد الدار، بني مخزوم، بني سهم، بني جمح، وبني عدي بن كعب. أما بنو عامر بن لؤي، وبنو محارب بن فهر، فقد اعتزلوا ولم يدخلوا في حلف. (قارن: ابن هشام، الجزء الأول، ص 84 وما يليها، ابن سعد، المجلد الأول، الكتاب الأول، ص 44 وما يليها، البلاذري، أنساب الأشراف (1)، ص 55 ، المسعودي، الجزء الرابع، ص 123 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 16). وكادت قريش تقاتل بعضها البعض، لولا أن تم التصالح في النهاية على أن تكون السقاية والرفادة لبني عبد مناف، والحجابة واللواء والندوة لبني عبد الدار.

لا تساعد لغة المصادر على الفصل الواضح بين التضامن السياسي القبلي وبين التضامن الذي تفرضه روابط القربى وصلة الرحم. وهكذا حين يتم الحديث في المصادر حول مضر أو ربيعة مثلاً، يتهيأ للقارىء كما لو أن علاقة القربى كانت بحد ذاتها علاقة تضامن سياسي ضروري. لكن هذا الخلط كان في لغة القدماء نوعاً من الاختزال لا أكثر، وإلا فإنه يعني تبسيطاً شديداً لطبيعة العلاقات السياسية القبلية. فروابط القربى وحدها لم تكن نهائياً العامل الأساسي في نشوء التحالفات السياسية القبلية، أو في استمرارها، بل كانت في أفضل الأحوال أحد العوامل المساعدة على تثبيت رابطة الحلف. كانت الأحلاف تنعقد أساساً بموجب تناسبات المصالح المعاشية والحياتية، وكانت تتغير وتتبدل تبعاً لتغير وتبدل هذه التناسبات المصلحية المحضة. توضح ذلك على سبيل المثال روايات الطبري حول التحالفات القبلية في البصرة. فكلما تغيرت موازين القوى في المدينة بالارتباط مع قدوم واستقرار قبائل جديدة فيها، كان كلٌّ من بكر بن وائل والأزد تعيد

النظر في الحلف القائم بينهما على ضوء المعطيات الجديدة. (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 448 وما يليها).

وكان يمكن للتحالفات أن تنقلب إلى نقيضها، كما أثبتت تجارب حركة الردة نفسها. لا يمكن دراسة وتحليل التحالفات القبلية الجديدة التي نشأت في الأمصار بعد مغادرة القبائل لبيئتها الصحراوية التقليدية إلا على ضوء فهم الحلف القبلي على انه من حيث الجوهر علاقة سياسية ومصلحية، وليس علاقة قربى وصلة رحم. ومن المعروف أن استقرار القبائل في الأمصار، وعيشها في ظروف أخرى جديدة، فرض عليها ضرورة إعادة النظر في تحالفاتها القديمة. ومن المعروف أيضاً أن هذه التحالفات الجديدة كانت قد لعبت دوراً بارزاً في تقرير مصير التطور السياسي للأمة، ليس في مرحلة صدر الإسلام وحسب، وإنما في مرحلة الخلافة الأموية أيضاً.

إن نزوح القبائل من شبه الجزيرة، واستقرارها في الأمصار المفتوحة في الشرق والغرب، دام طوال مرحلة الراشدين، وامتد حتى بدايات الحكم الأموي، أي حتى نهاية القرن السابع الميلادي. لم تكتسب عملية الهجرة هذه طابعاً منظماً منسقاً، بل كانت تتم بصورة عفوية، تبعاً لمقتضيات الزمان والمكان، ومتطلبات الأحوال. ثم إن هجرات القبائل من شبه الجزيرة لم تتم دفعة واحدة، وباتجاه واحد، بحيث أن كل قبيلة قد توجهت كاملة في اتجاه معين، ونزلت مجتمعة في مكان معين. بل على العكس تماماً، فلقد بعثرت الفتوحات أعضاء القبيلة الواحدة في شتى الأماكن، ونشرت أطراف الحلف الواحد في بلدان مختلفة. لهذا يمكن الجزم أن الظروف الحياتية الجديدة في الأمصار المفتوحة كانت هي التي تحدد وتفرض التحالفات القبلية الجديدة، في حين أن العلاقات القبلية الجاهلية أخذت تلعب في أفضل الأحوال عاملاً مساعداً ومشجعاً لا أكثر. لهذا لا يجوز النظر للتحالفات القبلية الجديدة على أنها استمرار بسيط لما كانت عليه القبائل في صحرائها في الجاهلية، بل لا بد من النظر إليها على ضوء مقتضيات الظروف المصلحية الجديدة للقبائل الناجمة عن اتخاذها لأوطان ومنازل جديدة.

كانت مرحلة صدر الإسلام المرحلة التكوينية للتجمعات والائتلافات القبلية الكبرى التي دخلت التاريخ بأسماء كبرى معروفة، ومثّلت القوى السياسية الأساسية للصراعات والسجالات في مرحلة صدر الإسلام، ولكن أيضاً في المرحلة الأموية. هذه الناحية لا يمكن استنباطها من المصادر إلا عبر نظرة نقدية متفحصة حادة، لأن المصادر تبسط الأشياء هنا، وتصور الأمور كما لو أن الانقلابات الحياتية الشديدة التي شهدتها

القبائل في أكثر من نصف القرن هذا من الزمان، لم تؤثر نهائياً على علاقاتها وأحلافها. لهذا تقدم لنا المصادر صورة توحي إلينا أن العلاقات القبلية الإسلامية لم تكن إلا استمراراً وتوسيعاً للعلاقات القبلية الجاهلية. تكمن المشكلة هنا في أن الأخبار والروايات عن حياة القبائل تهمل نهائياً عامل الزمن وقوة التاريخ، ولا تقدم الأشياء على أنها محصلة نمو وتطور، بل على أنها كانت دائماً هكذا، جاهزة وكاملة. من هنا يصعب على البحث التاريخي المعاصر إعادة ترميم العملية التاريخية الملموسة لتشكل التحالفات القبلية الجديدة الإسلامية في الأمصار المفتوحة. طبقاً لذلك يجب على البحث التاريخي أن يتابع الإشارات المتناثرة هنا وهناك في المصادر، وأن يحاول جمعها وتنسيقها، حتى يُتمكن من رسم صورة توضح إلى حدٍ ما تاريخية حركية العلاقات القبلية في تاريخ صدر الإسلام. هذا ما سنحاول القيام به في شروحاتنا التالية من هذا الفصل.

ألزم الانتقال التدريجي من الغزو إلى الفتح في مطلع خلافة عمر بن الخطاب تأسيس قواعد ومعسكرات حربية، تستقر فيها الوحدات القبلية المقاتلة، حتى تتمكن من السيطرة التامة المتواصلة على الأراضي المفتوحة. على هذه الصورة تأسست المعسكرات الأساسية الكبرى في الأمصار مثل البصرة في السنة الرابعة عشر للهجرة (635 م)، والكوفة في السنة السابعة عشر للهجرة (638 م)، ولاحقاً الفسطاط في مِصر في السنة الحادية والعشرين للهجرة (642 م). تجدر الإشارة إلى أن عمر كان ينظر لهذه الخطط على أنها «دار هجرة»، على غرار هجرة الروسل والمسلمين من مكة إلى المدينة. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 275).

بدأت عملية تأسيس المعسكرات في الأمصار ببضعة آلاف من المقاتلة لا غير. ولو تأملنا جملة الروايات حول عملية التأسيس هذه، لأمكننا أن نستنتج واقعتين تاريخيتين أساسيتين. الواقعة الأولى هي أن المعسكرات كانت في البدء عبارة عن تجمعٍ وخليطٍ صدفيٍّ عشوائيٍّ لمختلف الوحدات القبلية التي لعبت دوراً طليعياً في عملية الفتح. هكذا نزلت المعسكر الواحد وحدات قبلية مختلفة متعددة ذات علاقات متفاوتة الطابع. لم تكن هذه العشوائية والصدفية في الاختطاط إلا انعكساً لصدفية تركيب الجيوش الأولى للفتح. يتضح هذا مثلاً من روايات الطبري حول تركيبة جيش القادسية. فلقد خرج سعد بن أبي وقاص من المدينة على رأس أربعة آلاف مقاتل، ثلاثة آلاف منهم كانوا قد قدموا إليه من السراة واليمن، وهم بالتفصيل: ستمائة مقاتل من حضرموت والصّدف، عليهم شداد بن ضُمعج، ألف وستمائة مقاتل من مَذْحج، عليهم ثلاثة رؤساء هم عمرو بن معدي كرب، أو سَبرة بن ذؤيب، ويزيد بن حارث الصدائي، وحوالي ألف رجل من قيس عيلان عليهم

بِشْر بن عبد الله الهلالي. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 2218). وكان ممن التحق أيضاً بجيش القادسية: ثلاثة آلاف من تميم، وألف من رباب، وثلاثة آلاف من بني أسد، وألفان من ربيعة، وألفان من بُجيلة، وألفان من قضاعة وطيء، ثم ألف وسبعمائة من أهل اليمن على رأسهم الأشعث بن قيس، وأخيراً ستة آلاف من بكر. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2221). مثل هذا النوع من الخليط القبلي كان موجوداً في الجيوش الفاتحة الأخرى، وبالتالي في المعسكرات الأخرى في العراق والشام ومصر. (قارن: الواقدي، فتوح الشام، الجزء الأول، ص 4 ، 9 ، 12 ، 34 ، الأموي، ص 24 ، 36 ، 40).

أما الواقعة التاريخية الثانية فهي أن اختطاط الوحدات القبلية لمنازلها في المعسكرات في المرحلة التأسيسية الأولى كان قد تم بصورة طوعية وحرة وعفوية وميدانية. لقد كان الناس قلائل، والمكان كبير، لهذا كانت الوحدات القبلية تنزع للنزول بصورة مجتمعة في ناحية ما من نواحي الأرض المزمع على جعلها معسكراً. هذا ما توضّحه لنا مثلاً روايات الطبري حول اختطاط الكوفة. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص2481).

بهذا الشكل نقلت القبائل في المرحلة الأولى من عملية الاستقرار تشكيلاتها التقليدية القديمة إلى الخطط الجديدة. لكن هذه الحالة الابتدائية سرعان ما تبدلت وتحولت بفعل عاملين أساسيين. كان العامل الأول هو ازدحام الوحدات القبلية في نزوحها من شبه الجزيرة، وتكاثف موجات الهجرة إلى المعسكرات والمنازل الجديدة. لقد كان توالي ورود الروادف يتم بسرعة شديدة، الأمر الذي ضاعف مرات ومرات الكثافة السكانية في المعسكرات. فرض الازدياد المتسارع والمتنامي للكثافة السكانية بحد ذاته ضرورة إعادة ترتيب وتوزيع الخطط والمنازل، بحيث يتم استيعاب جميع القادمين الجدد، الأمر الذي كان عليه أن يؤدي بالضرورة لنشوء ائتلافات وترابطات قبلية جديدة، أخذت تزداد حجماً واتساعاً، كلما كانت أعداد الروادف تزداد وتتكاثر.

أما العامل الثاني فيعود إلى الطبيعة البيئية الجديدة للحياة القبلية في المعسكرات والخِطط. لقد زالت بصورة نهائية المجالات الحيوية الواسعة للقبائل، كما كانت عليه سابقاً في صحرائها ووجدت القبائل نفسها أمام وضعية جغرافية ـ سكنية جديدة، ترغمها على التجاور والسكن في إطار نطاق جغرافي ضيق، وعلى بقعة صغيرة ومحدودة من الأرض، لا يمكن لها أن تقاس بأراضيها ومراعيها ومناطق تجوالها السابقة. إن هذه الحالة الجديدة فرضت على القبائل أن تؤسس روابط جديدة فيما بينها، وأن تقيم علاقات جديدة، وفق

مقتضيات العيش الجديد تحت ظل الشروط السكنية الجديدة الضيقة.

لقد تضافر فعل هذين العاملين ليكونا سوية الاتجاه الأساسي في حركية القبائل الاجتماعية والسياسية الذي كمن في جمع الوحدات القبلية الصغيرة في تجمعات وأطر وائتلافات وتشكيلات أكبر فأكبر. في هذه الناحية بالتحديد كمن جوهر التطور الاجتماعي للمنظومة القبلية في المعسكرات والخطط الجديدة في الأمصار المفتوحة طوال مرحلة صدر الإسلام وبدايات الخلافة الأموية.

إن هذه العملية التي بدأت بصورة موضوعية وسارت في البدء بصورة عفوية غير منظمة، كان لا يمكن لها أن تستمر على هذا المنوال فبعد انتهاء المرحلة التأسيسية، وتحت ضغط تكاثف موجات النزوح والنزول في المعسكرات، بدأت الإدارة الإسلامية المركزية تتدخل في عملية التنظيم السكاني هنا. في هذا السياق تتحدث المصادر عن إجراءين أساسيين يمثلان محطتين رئيسيتين على طريق خلق نوع من النظام والرتابة في التشكيلة السكانية ــ الجغرافية للقبائل. كان الإجراء الأول هو «التسبيع» الذي جرى في النصف الثاني من خلافة عمر بن الخطاب، وأما الإجراء الثاني فكان «التخميس» الذي جرى في نهاية عهد معاوية وعامله على العراق زياد ابن أبيه. كانت الغاية من هذين الإجراءين الهامين تقسيم الكوفة والبصرة إلى سبعة أحياء، ثم في الإجراء الثاني إلى خمسة أحياء، وتحديد الوحدات القبلية التي وجب عليها أن تسكن سوية في كل حي.

تغطي المصادر حادث التسبيع تغطية جيدة، خصوصاً لدى التعرض لتأسيس الكوفة. يبدو أنه بعد وصول الرافدة الثانية أو الثالثة إلى الكوفة، كتب سعد بن أبي وقاص إلى الخليفة عمر كتاباً يوضح فيه ضرورة تعديل توزيع سكنى القبائل لاختلاط التناسبات فيما بينها. «فكتب إليه أن عدلهم فأرسل إلى قوم من نساب العرب وذوي رأيهم وعُقلائهم منهم سعيد بن نمران ومشعلة بن نُعيم فعدلوهم على الأسباع فجعلوهم أسباعاً فصارت كنانة وحلفاؤها من الأحابيش وغيرهم سبعاً. وجديله وهم بنو عمرو بن قيس بن عيلان سُبعاً وصارت قُضاعة ومنهم يومئذ غسان بن شِبام وبجيلة وخثعم وكِندة وحَضْرَمَوت والأزد سُبعاً وصارت مذحج وحِمْير وهمدان وحلفاؤهم سُبعاً وصارت تميم وسائر الرِباب وهوازن سبعاً وصارت أسد وغطفان ومُحارب والنِّمر وضُبيعة وتغلب سبعاً وصارت إياد وعك وعبد القيس وأهل هجر والحمراء سبعاً فلم يزالوا بذلك زمان عمر وعثمان وعلي وعامة إمارة معاوية حتى ربّعهم زياد». (قارن: الطبري، نفس المصدر السابق، ص 2495).

يوضح الطبري أن التسبيع قد بقي الأساس للتوزيع القبلي ــ السكاني في الكوفة،

عملياً طوال مرحلة صدر الإسلام. «فلما ردفتهم الروادف البَدْأُ والثِناء وكثروا عليهم ضيق الناس المحالّ فمن كانت رادفته كثيرة شخص إليهم وترك محلّته ومن كانت رادفته قليلة أنزلوهم منازل من شخص إلى رادفته لقلّته إذا كانوا جيرانهم وإلا وسّعوا على روادفهم وضيقوا على أنفسهم». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2490).

بهذا لشكل أخذت تتجاوز الوحدات القبلية التي كانت فيما بينها سابقاً علاقات ودية، أو التي كانت ترتبط فيما بينها بوثائق القربى والرحم. لهذا نزلت مثلاً أسد وغطفان سُبعاً واحداً، وكذلك كندة وحضرموت، ومذحج وهمدان. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 2495). جرى في خراسان إجراء يشابه إجراء التسبيع المذكور. تم ذلك على يد عبد الله بن عامر، عامل عثمان على خراسان وكانت الأسباب متشابهة تماماً مع الأسباب التي دعت للتسبيع في الكوفة. إن تكاثف الروادف أجبر الإدارة الإسلامية على التدخل في عملية التنظيم والتوزيع السكاني للقبائل في المعسكرات، أي عملياً في منازلهم الجديدة. لكن في خراسان لم يحدث التسبيع وإنما التربيع. (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص193). أما في الشام فقد اختلفت الأحوال قليلاً عن العراق وفارس. يُفهم من روايات البلاذري أن عملية الاستقرار والاستيطان لقبائل شبه الجزيرة في هذه البلاد بدأت بصورة جدية في عهد عثمان، وبالأدق بعد تولي معاوية لولايتها. يقول البلاذري: «لما ولى معاوية الشام والجزيرة لعثمان بن عفان رضي الله عنه أمره أن ينزل العرب بمواضع نائية عن المدن والقرى ويأذن لهم في اعتمال الأرضين التي لا حق فيها لأحد فأنزل بني تميم الرابية وأنزل المازحين والمُديبر أخلاطاً من قيس وأسد وغيرهم وفعل ذلك في جميع ديار مضر ورتب ربيعة في ديارها على ذلك». (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 178).

يُفهم من معطيات المصادر إذن حول هذه المسألة أنه سرعان ما تشكلت في المعسكرات والخطط في الأمصار المفتوحة وضعية أرغمت الإدارة الإسلامية المركزية على التدخل في عمليات التشكيل السكاني ـ القبلي الجارية بصورة عفوية تحت ضغط ازدياد عدد الروادف. لقد كان هذا التدخل إجراء سياسياً هاماً بدون أدنى شك لأنه كان يمس العلاقات القبلية العامة ومسار تبلورها واكتمالها على أرضية الظروف الحياتية الجديدة. لكنه في هذه الفترة من تطور الأمة السياسية جرى هذا الإجراء السياسي بالاتفاق التام مع إرادة القبائل، باستشارة «عقلائها» ونّسابيها ووجوهها، وبمراعاة روابطها ومصالحها. ومع ذلك فلقد كانت الأهمية والوزن التاريخي لهذا الإجراء السياسي الإداري كبيراً، لأنه قد تم لأول مرة تدخل الإدارة السياسية المركزية في تنظيم العلاقات القبلية التي كانت صائرة لتكوين التجمعات القبلية الكبرى المعروفة في التاريخ الإسلامي.

أما الإجراء السكاني الثاني أو المحطة الثانية في ترتيب الجغرافية السكانية للقبائل في

الأمصار المفتوحة والمعسكرات الجديدة فقد تمت بعد ما يقارب العقدين من الزمان من الإجراء الأول، لكن الظروف هنا كانت قد تغيرت بصورة نوعية لأن الكثافة السكانية بلغت حد الانفجار قياساً بالطور الأول. ففي زمان علي بن أبي طالب وعامله على البصرة عبد الله بن عباس بلغ عدد الرجال المقاتلة، وفق معطيات الطبري، ومن عيالها وعبيدها، في البصرة لوحدها حوالي ستين ألف رجل. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3370). في السنة الخامسة والخمسين للهجرة (675 م)، أي في سنة تسلم عبيد الله بن زياد لولايتها، زاد عدد مقاتلة البصرة حوالي عشرة آلاف أخرى، ثم بلغ في السنة الرابعة والستين للهجرة (683 م) حوالي ثمانين ألف رجل مقاتل. (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 433). أما معطيات البلاذري فتختلف بعض الشيء عن معطيات الطبري. يقول البلاذري أن عدد مقاتلة البصرة كان في السنة الخامسة والخمسين للهجرة حوالي أربعين ألف مقاتل، معهم من عيالهم وأتباعهم ما يقارب سبعين ألف شخص. وفي سنة (683 م) بلغ عدد مقاتلة البصرة ثمانين ألف مقاتل، معهم ما يقارب مائة وعشرين ألفاً من عيالهم وأسرهم وأتباعهم. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 350 . البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء 4 ب، ص 166 ، البلاذري، أنساب الأشراف (4)، ص 220).

تقدم المصادر معطيات مشابهة عن زيادة عدد سكان الكوفة. ففي حين قام بتأسيس معسكر الكوفة إثنا عشر ألف مقاتل من عرب اليمن وثمانية آلاف مقاتل من عرب الشمال في السنة السابعة عشر للهجرة. (قارن: البلاذري، فتوح البلدان، ص 276). بلغ عدد سكانها في السنوات الأخيرة من خلافة علي، والسنوات الأولى من خلافة معاوية من ستين ألف إلى خمسة وستين ألف مقاتل، ثمانون ألفاً من أتباعهم وأسرهم وعيالهم، وثمانية آلاف من عبيدهم ومواليهم. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3372 ، البلاذري، فتوح البلدان، ص 350). لقد وصل الانفجار السكاني في الكوفة والبصرة إلى درجة اضطر معها زياد ابن أبيه على ترحيل خمسة وعشرين ألف شخص من الكوفة، ومثلهم من البصرة، وتسكينهم في خراسان. (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 81).

تدل هذه الأرقام بصورة واضحة على التنامي السكاني المتسارع في المعسكرات في الأمصار من خلال كثافة نزوح القبائل من شبه الجزيرة. وقد لزم عن هذا الأمر بالضرورة نتائج اجتماعية جدية. فمن ناحية أولى أصبح تدخل الإدارة السياسية المركزية في ترتيب الأوضاع السكانية في المدن الجديدة أمراً ضرورياً وملحاً. كان هذا يتضمن أيضاً

وبالضرورة تدخل الإدارة السياسية المركزية في العلاقات الداخلية القبلية، وبالتالي ترتيبها وتنظيمها بما يتلاءم مع مقتضيات تنظيم العيش المشترك في هذه المدن. ومن ناحية ثانية اكتسبت عملية التحالفات والترابطات القبلية، واندماج الوحدات القبلية في تشكيلات أكبر وأجمع وأشمل حيوية لم تشهدها من قبل. إن عيش مئات القبائل ضمن إطار مكان جغرافي ضيق كان يرغمها بالضرورة على الدخول في شبكة متكاملة من العلاقات المتبادلة والتداخلات والتشابكات على أرضية تضافر وتداخل هذين الجانبين في العملية السكانية المتحركة في المدن والأمصار جرى الإجراء الثاني في إعادة تنظيم القبائل وتوزعاتها المكانية في هذه المدن. وقد وقعت مسؤولية هذا الإجراء على عاتق عامل معاوية على العراق زياد ابن أبيه.

في نهاية عهد معاوية قام زياد بتربيع الكوفة، أي بتقسيمها إلى أربعة أحياء أساسية: ربع أهل المدينة، ربع تميم وهمدان، وربع ربيعة وكندة، وربع مذحج وأسد. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2495 ، الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 131).

بما أن عدد سكان البصرة كان يفوق عدد سكان الكوفة، فقد تم تخميسها بدل تربيعها. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (4)، ص 220). لكن معطيات المصادر حول تخميس البصرة قليلة ومقتضبة. مع ذلك يُمكن أن يستقرَأ منها قضيتان هامتان. القضية الأولى هي أنه كان يكمن وراء اختزال عدد أحياء البصرة إلى خمسة أحياء التبلور الواضح للتجمعات القبلية الكبرى، التي كان يشار إليها في المصادر مثل الأزد، وتميم، وقيس عيلان، وعبد قيس وغيرهم. هذا كان يعني رقياً واضحاً في التنظيم القبلي من ناحية الحد من التبعثر والتفرق والتجزؤ، والانتقال إلى الاندماج والتجمع في تشكيلات قبلية واسعة جامعة شاملة لعشرات الوحدات الصغيرة. كانت هذه ناحية جوهرية جداً في التطور السكاني الجاري ضمن إطار المنظومة القبلية على أرضية الظروف الجديدة للحياة في الأمصار المفتوحة. كانت هذه الناحية ترتبط إذن ارتباطاً مباشراً بالحركية الداخلية للبنية القبلية أما القضية الثانية هي أن تسكين تشكيلات قبلية مختلفة في حي وا حد كان إجراءً سياسياً مركزياً يهدف لتقييد حركة القبائل، والتضييق على حرياتها العملية لغرض تقوية السيطرة عليها، وحكمها، وتوجيهها. فكلما قلّ التجانس القبلي في الحي الواحد، كلما أصبح هامش التصرف الحر أضيق، وكلما أصبحت إمكانية إخضاع القبائل أفضل.

يمكن الاستنتاج من جملة المعطيات والوقائع المذكورة والمتعلقة بالحركية الداخلية

للحياة القبلية في مرحلة صدر الإسلام أن **عملية الانتقال من القبلية إلى الشعب شهدت في مرحلة صدر الإسلام نقلة نوعية كبرى، لم يعرفها تاريخ العرب من قبل**. تجسدت هذه القفزة النوعية الجديدة في التطور التاريخي لأشكال التنظيم الاجتماعي للناس ولحياتها العامة المشتركة في تبلور تشكيلة قبلية كبيرة عامة محددة، الأمر الذي كان يعني سويةً أرقى من حيث الاتحاد والانصهار، كان لتحقيق هذه القفزة النوعية شروطٌ مناسبة، وأسبابٌ مُحدثة. أما الشروط المناسبة فكانت بالدرجة الأولى الانتقال من البيئة الصحراوية إلى البيئة الحياتية الجديدة في المعسكرات وفي الأمصار المفتوحة. إن ضرورات تنظيم أعمال الفتوحات بحد ذاتها، وكذلك مقتضيات تنسيق العيش في مكان محدود، كانت تقرّب القبائل من بعضها البعض. وترفع من كم وكيف علاقاتها الحياتية اليومية المتبادلة. وأما الأسباب المُحدِثة فكانت بالدرجة الأولى الإدارة السياسية الإسلامية المركزية الذي أخذ دورها في تنظيم العملية السكانية في الأمصار والمعسكرات يزداد حجماً واتساعاً وتأثيراً، بدأً بيد مع استقرار الحياة الجديدة هناك. هذه واقعة كانت تحتوي في نفسها على تغيّر جدي في وظيفة النظام القبلي، إذْ غدت الإدارة السياسية «الخارجية» عاملاً جوهرياً في ترتيب وتنظيم شؤونه «الداخلية» المحضة. هكذا أصبح بمقدور الوالي أو الخليفة في نهاية مرحلة صدر الإسلام أن يفرض على القبائل مكان عيشها، وجهة سيرها ووقته.

من الواضح أن العلاقات المصلحية التي خلقتها وفرضتها الحياة الجديدة في الأمصار والمدن كانت الأساس المادي لتكون الاتحادات والتجمعات القبلية الكبرى. هذا يعني **أن عملية التوحيد والمركزة القبلية كانت عملية سياسية مصلحية جديدة، لا يمكن توضيح مسارها وطابعها بالعودة للتقاليد القبلية الجاهلية**. بهذا المعنى كان التوحيد القبلي في نفس الوقت عملية تطور سياسي هام في حياة القبائل. إن التشكيلات القبلية الكبرى الناشئة مثّلت في نفس الوقت القوى السياسية الأساسية للمرحلة، حيث وقفت هذه القوى في خدمة حركات حزبية معينة، وضعت أهداف سياسية محددة. سنحاول في شروحاتنا التالية تحليل هذه النقطة، وتبيان الأشكال الملموسة التي تجامعت من خلالها القبائل على مصالح حياتية مشتركة، وتوضيح الدور الذي لعبته التحالفات القبلية في عمليات التطور السياسية لمرحلة صدر الإسلام.

أحدثت عمليات الفتح نوعاً من التمايز والتفاضل بين القبائل، سواء من الناحية المعنوية، أو من الناحية المادية. وهكذا نشأ تدريجياً نظام قيمي تختلف فيه مراتب القبائل طبقاً لدورها في تاريخ الفتوحات.

كان التقسيم الأول للقبائل، الذي بقي عملياً ساري المفعول حتى مطلع خلافة عمر بن الخطاب، هو التفريق بين **قبائل الردة، والقبائل التي حافظت على عهد محمد.** وقد رأينا كيف نَهَجَ أبو بكر نَهْجَ العزل الكامل لقبائل الردة، ومَنَعها من المشاركة في الإغارات الجارية في السواد والشام. (قارن: الواقدي، فتوح الشام، الجزء الأول، ص3، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 2021 ، 2225 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2457). ثم جاء عمر، فرفع هذا الحظر، وسعى لدمج هذه القبائل مجدداً في أمة محمد. لكنه سعى طوال حياته إلى تطبيق سياسة عزل ممثلي هذه القبائل عن الوظائف والأعمال القيادية. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الرابع، ص 2225 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص 2457). إلا أن أهمية هذا التقسيم والتفريق سرعان ما فقدت كل قيمة عملية، بعد أن تدفقت القبائل على جيوش الفتح، وأصبحت حاملة راية الإسلام في أراضي الروم والفرس.

أما التقسيم الثاني لمراتب القبائل فكان التقسيم بين **أهل الأيام وأهل القادسية من جانب،** وبين **الروادف** من جانب آخر. من المعلوم أن الفضل في انطلاقة الفتوحات، وتدشينها، وتحقيق الانتصارات الأولى الحاسمة التي فتحت الطريق لإخضاع البلدان والممالك، كان لأهل الأيام أولاً، ثم لأهل القادسية ثانياً. أما الروادف فكانت جموع القبائل التي التحقت بالفتوحات بعد القادسية، وبما أنها قد لحقت بالفتح على دفعات، فكان بذلك للروادف أيضاً مراتب ودرجات، تبعاً لأقدميتها في الهجرة والفتح، كالرادفة الأولى والرادفة الثانية، والرادفة الثالثة، وهكذا جاء ديوان عمر ليكرس هذه الفوارق، وليثبت هذه المراتب والدرجات في منازل القبائل وقَدْرها، حيث ربط حجم العطاء بالتبعية لهذه المجموعة أو تلك. ولقد رأينا أن هذه التقسيمات لم تخرج نهائياً عن نطاق المنظومة القيمية القبلية، بل كانت تنسجم معها تماماً، بدليل أنه لا توجد في المصادر أية إشارات، ولو صغيرة، إلى وجود معارضة جدية قبلية لديوان عمر. كان العرف القبلي يُقر أيضاً بعُلُو قَدْر ومنزلة من سبق في الغزو، ورمى فيه بالسهم الأكبر، وحظي منه بالقدر الأعظم. لهذا يمكن القول أن هذا التقسيم لم يؤد إلى خلق تضارب في المصالح بين القبائل، وبالتالي لم يكن له أي دور في تأسيس الاتحادات والتجمعات القبلية، وفي اتخاذ القبائل لمواقفها السياسية والحزبية. **كانت إحدى الجوانب الجوهرية المميزة لتاريخ صدر الإسلام، بل وللمرحلة الأموية أيضاً، هو التشابك العضوي الوثيق بين تطور العملية السياسية وبين حركية العلاقات القبلية.** فالعصبية القبلية كانت تُوجه وتُساق بأهداف سياسية وحزبية وعقائدية وكانت الحركة السياسية تلجأ للعصبية القبلية كقوة وكأداة وكوسيلة لا يمكن

استيعاب أحداث هذا التاريخ إلا على ضوء هذه الجدلية الاجتماعية الحاسمة، لأن الظروف المحلية الملموسة كانت تجمع الكثير من القبائل على مصالح حياتية مشتركة، تُصاغ من قبلها بأهداف وشعارات سياسية معينة، وبمواقف حزبية محددة. على هذه الصورة يغدو التجمع القبلي قوة سياسية موحدة، ويكتسب التحالف القبلي طابع التحالف السياسي المحض. في نفس الوقت كانت الحركة السياسية ـ الحزبية تُحمس أنصارها، وتشد أناسها وتعبئهم وتنشطهم باستخدام العناصر الروحية والنفسية والعاطفية والأخلاقية لهم، هذه العناصر التي كانت ما زالت مفعمة بروح المنظومة القيمية والسلوكية القبلية. هذه الوحدة الوظيفية العملية بين المكون السياسي والمكون القبلي لتطور الأحداث في تاريخ صدر الإسلام شكلت الخاصة النمطية الفاصلة لتاريخ صدر الإسلام ـ وكذلك للتاريخ الأموي ـ عن سواها من مراحل التاريخ الإسلامي.

أحد المشكلات البحثية الجدية التي تواجه الدراسات التحليلية لتاريخ صدر الإسلام هي إشكالية تحديد التوازن القياسي بين المكون القبلي والمكون السياسي في وحدتهم العملية الوظيفية وفقاً للملموسية وخصوصية كل حدث، وكل حالة. وكل ظرف. فكثيراً ما تنزلق الكثير من الأبحاث والدراسات في أحادية الجانب، فتُبرز تفوق هذا المكون على ذاك. في أغلب الأحيان يتم المبالغة في دور العصبية القبلية، حيث يُنظر إليها على أنها السبب في أغلبية الصراعات والقتالات والسجالات. بهذا الشكل تُختزل الصراعات السياسية إلى صراعات قبلية محضة. وغني عن القول أن هذا المنهج يُصعب فهم كُلية العملية التاريخية المعقدة للمراحل الولادية الأولى للمجتمع الإسلامي وللدولة الإسلامية، سنحاول في شروحاتنا التالية ملامسة هذه الوحدة الوظيفية العملية بين السياسي والقبلي من خلال معالجة ما تقدمه إلينا المصادر من مادة في هذا الصدد.

تعكس الروايات حول موقعتي الجمل وصفين واقعة تاريخية أساسية، وهي أن جيش علي وجيش معاوية كانا يتكونان بصورة تامة من الوحدات القبلية بشكلها التقليدي، كما كانت عليه في عيشها وقتذاك. فالوحدات القبلية المستقلة كانت في نفس الوقت الوحدات العسكرية للجيش. هذا يعني أن شكل تنظيم الجيش بقي يستند استناداً كاملاً على شكل التنظيم القبلي للناس. على سبيل المثال، بما أن الكوفة كانت مُسبّعة حينذاك، فكان جيش علي مُسبّعاً أيضاً، لأن قوام جيشه كانت قبائل الكوفة أساساً. كان هذا هو الحال سواء في موقعة الجمل، أو في موقعة صفين. وفق هذا كانت أسباع الجيش هي التالية: حِمير وهَمَدان، مَذْحج والأشعريون، طيء، قيس وعَبْس وذُبيان، كِندة وحَضْرَموت ومُهرة وقُضاعة، الأزْد وبجيلة وخَثعم وخُزاعة، بكر وتغلب وربيعة. أما قُريش

والأنصار وبعضٌ من قبائل الحجاز فكانوا يبقون في وحدة خاصة بهم. (قارن: الدينوري، ص155 ، 182 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3174 ، 3168 ، ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 159 ، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 55 ، 65).

أما تقسيم جيش الزبيريين فكان مطابقاً تماماً لتقسيم جيش علي. فالروايات تذكر أن أسماء القبائل التي قاتلت مع الزبيريين هي نفسها أسماء القبائل التي قاتلت مع علي. (قارن: الدينوري، ص 156 ، ابن خلدون،ا لجزء الثاني، القسم الثاني، ص 162 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3179 ، 3196 ، 3177 ، 3195 ، 3178 ، 3189 ، 3195). هذه حالة مفهومة، فلقد رأينا أن موجات الهجرة والنزوح سارت بصورة غير منسقة وعفوية، بحيث أن الفتوحات شتتت شمل القبيلة الواحدة، وبعثرت عشائرها في مختلف البلدان والأمصار في الشرق والغرب.

تقول الروايات أنه بعد أن فشلت المفاوضات بين علي والزبيريين أخذ علي بتعبئة الناس للقتال. وكان ذلك بأن كلّف كل قبيلة في جيشه بأن تكفيه شر أختها في جيش الزبيريين، وكلّف أزد الكوفة بأزد البصرة، وطيء الكوفة بطيء البصرة، وهكذا. (قارن: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 68 وما يليها، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، 3179 وما يليها، 3192 ، ابن خلدون، الجزء الثاني،ا لقسم الثاني، ص 162).

تقدم لنا الروايات نفس الصورة في وصفها لأحداث صفين أيضاً هنا وقف الأقرباء في حزبين متنافسين متصارعين. (قارن: ابن خلدون، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 172، الدينوري، ص 193).

تُخبر روايات الطبري مثلاً أنه في ليلة صفين عبأ عليّ الناس للقتال حتى إذا أصبح الصبح زحف بالناس، وخرج إليه معاوية في أهل الشام، فأخذ علي يسأل عن قبائل الشام، فنسبت له قبائل أهل الشام حتى إذا عرفهم ورأى مراكزهم «قال للأزد اكفوني الأزد وقال لخثعم اكفوني الخثعم وأمر كل قبيلة من أهل العراق أن تكفيه أختها من أهل الشام إلا أن تكون قبيلة ليس منها بالشام أحدٌ فيصرفها إلى قبيلة أخرى تكون بالشام ليس منها بالعراق واحد مثل بجيلة لم يكن منهم بالشام إلا عدد قليل فصرفهم إلى لخم». (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3287). أيضاً الروايات التي تصف طبيعة الأحوال بين الكوفة ودمشق تؤكد هذه الصورة، وتدعم هذه الوقائع. حاول معاوية في السنة الثامنة والثلاثين للهجرة (659 م) أن يكسب البصرة لصالحه، ويشقها عن صفوف علي. فقام بإرسال العلاءبن الحضرمي داعياً له في قبائل البصرة. سبب حضور العلاء نوعاً من

الانقسام في أهل البصرة. فبينما رفضت الأزد وبكر دعوى داعية معاوية تجاوبت تميم معه، واستضافته، وحمته. حين سمع علي بهذه التطورات، أرسل بعضاً من وجوه تميم الكوفة إلى تميم البصرة حتى يرجعوا عما عزموا عليه، ويصدوا عن المدينة داعي معاوية. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 3414 وما يليها).

توضح جميع هذه المعلومات أنه لا يمكن تفسير تكون التكتلات الحزبية السياسية بالانطلاق من العصبية القبلية والروابط القائمة على القرابة والتقليد. فالأزد مثلاً، أو خثعم، أو تميم، أو غيرهم من القبائل، لم يتخذوا كقبيلة واحدة موقفاً واحداً، بغض النظر عن مكان نزولهم، وظروف عيشهم، إن اختلاف الأوضاع الحياتية أحدث تفاوتاً في المصالح، والتفاوت في المصالح سبب اختلافاً في الانتماءات السياسية والولاءات الحزبية. فالعصبية القبلية لوحدها لم تكن كافية لتأسيس المواقف وتبريرها. وهكذا جعل الأقرباء أفراد القبيلة الواحدة، يتقاتلون فيما بينهم بحكم أن تناثرهم في البلدان، جعل تطورهم منفصلاً ومستقلاً، وخلق عندهم ميول ومصالح متضاربة، تبعاً لأحوال عيشهم المحلي الملموس. هذا يعني أن الفتوحات، والاستقرار في الأمصار الجديدة، أحدث نوعاً من الفرز والتمايز داخل التنظيم القبلي، بحيث أن العصبية القبلية التقليدية لم تعد العامل الحاسم الأولي في رسم المواقف السياسية وفي تحديد التحالفات، ولا بد أيضاً من ترتيب هذه اللحظة على أنها جزء لا يتجزأ من عملية تطور العرب من القبيلة إلى الشعب.

لكن هذا لا يعني أن العصبية القبلية والسلوكيات المرتبطة بها قد كفت عن الفعل والتأثير. فعلى أرضية الظروف الحياتية المشتركة والعلاقات المصلحية الواحدة سهلتْ وسرعت وشجعتْ العصبية القبلية من تحالف القبائل وتكتلها وتجمعها في تشكيلات قبلية سياسية واحدة. يدل على ذلك أنه لا توجد في المصادر أية مؤشرات على تنازع وتقاتل الوحدات القبلية القريبة، طالما أنهم كانوا يعيشون في نفس المعسكر، أو المدينة، أو المِصر. لقد نشأت إذن جدلية خاصة بين العصبية القبلية، الظروف المعاشية المحلية، والتشكيلات المصلحية ـ السياسية. سنحاول الآن تسليط بعض الأضواء على هذه الجدلية التي لعبت دوراً محركاً كبيراً في تاريخ صدر الإسلام. وضع الاستقرارُ في المدن والأمصار القبائلَ في بيئة حياتية جديدة، اختلفت جذرياً عما كان عليه الحال في الجاهلية. فالعلاقات القبلية التي كانت في ظروف البيئة الصحراوية والحياة البدوية الرعوية أمراً موسمياً متقطعاً، أصبحت في ظل شروط الاجتماع الجديد في المنازل الجديدة أمراً يومياً مستمراً. كان هذا يعني تكثيفاً هائلاً للعلاقات بين القبائل على أرضية الحياة المشتركة في نفس المعسكر أو المدينة. في نفس الوقت كانت المدن والمعسكرات بمثابة المحطات والقواعد الإدارية

للفتوحات، فيها كان يتم تنظيم العمليات القتالية، وإليها كانت تتدفق الأموال. فإذا كانت القبائل سابقاً تتنازع على المرعى والماء، وإذا كانت بطون قريش سابقاً تتنازع على تسلم مرافق الحياة العامة كالسقاية والندوة وغيرها فإن الصراع والتنازع ضمن المدن والمعسكرات في الأمصار على السيطرة والهيمنة يغدو أمراً مفهوماً وطبيعياً. كان لا بد إذن من إعادة تعريف موازين القوى بين القبائل، وتحديد مراتبها ومنازلها من حيث القوة والنفوذ. فكلما كانت القبيلة أقوى، كلما كانت يدها أعلى، وكلمتها أكثر سماعاً في المدن والمعسكرات والأمصار. لأجل تحقيق هذا كان لا بد من البحث عن حلفاء، لرص الصفوف، وتجميع القوى. هذا يعني أن سعي القبائل لاحتلال مواقع الصدارة في المدن والمعسكرات والأمصار أخذ يجبرها على التجمع والتكتل، الأمر الذي كان بدوره يقوي نزوع القبائل للسيطرة والسيادة و احتلال مواقع القوة في المواطن الجديدة. إن التدرّج في هذه الآلية المزدوجة هو الذي ساق العرب في مرحلة الفتوحات وصدر الإسلام إلى إنشاء التشكيلات القبلية الكبرى التي جسدت في نفس الوقت قوى سياسية كبرى. كانت المحصلة العامة لهذا التطور رفع درجة الاندماج والاتحاد والتمركز عند القبائل إلى سوية أرقى، لم تعرفها العرب في الجاهلية قط، وكذلك تشييس العصبية القبلية وتوظيفها في إطار الحركات السياسية الناشئة. تصف لنا المصادر العديد من الأحداث الموضحة لهذا الجانب من تاريخ الأمة في عصر الراشدين، وكذلك الأمويين (إن الأمثلة التاريخية التي سنتطرق إليها فيما يلي تخرج عن الإطار الزمني لهذه الدراسة. لكن هذا لا يعني نهائياً بُطلانها هنا، وذلك لسببين. أولهما أن المصادر لا تبدأ بالحديث بصورة مفصلة نسبياً عن تحركات القبائل إلا في مطلع العصر الأموي، وما يليه من الزمان. لهذا فإنه ليس لدينا أساساً مادة مصدرية أخرى، نستند إليها في شرح دعواتنا. ثانيهما أن الحركية القبلية كانت ذات طابع تراكمي متدرج، لهذا يمكن أن يستقرأ منها استنتاجات تصح على الفترات الأولى التمهيدية).

كانت القبائل الأساسية التي يتكون منها أهل البصرة هي قبائل بكر بن وائل (ربيعة)، وتميم (مضر). كانت تميم الأكثر عدداً من سواها، لهذا فقد كانت هي صاحبة الكلمة في البصرة. لكن في نهاية حكم معاوية جاءت الأزد إلى البصرة، ونزلتها، وسكنت فيها، الأمر الذي خلق اضطراباً في التوازنات القبلية القائمة تقليدياً في المدينة. طرح وصول الأزد قضية إعادة النظر في التحالفات القائمة في المدينة مجدداً موضع النقاش. سارعت بكر إلى أخذ زمام المبادرة بيدها، واقترحت التحالف مع الأزد بغية مواجهة تفوق مضر . (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 450). وكانت

توجد في الجاهلية علاقات تحالفية وودية بين وحدات قبلية من بكر والأزد. لهذا أخذوا ينظرون إلى الأمر على أنه تجديد للحلف الأول، لحلف الجاهلية. بهذا الشكل لعبت التقاليد دورها في تقريب هاتين القبيلتين من بعضهما في ظل شروط العيش في البصرة بعد مضي أكثر من نصف قرن على تأسيسها. هكذا تم إعادة تشكيل الاصطفاف القبلي في البصرة في أواخر عهد معاوية، حيث وقفت بكر بن وائل والأزد في صف، وتميم وقيس في صف آخر. وقد بقي هذا الاصطفاف القبلي قائماً عملياً حتى نهاية حكم بني أمية. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء 4 ب، ص 98 ، 112 ، الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 461).

اندلعت عقب وفاة يزيد بن معاوية بن أبي سفيان عام (683 م) أزمة سياسية عميقة، أخذت فيها مختلف القوى السياسية والقبلية في الأمة تتصارع على السلطة والسيادة. عمت هذه النزاعات والقتالات على جميع الأمصار، وشملت جميع المدن الكبرى. احتدم النزاع في البصرة على مسألة توليتها لوالٍ آخر، بعد أن غادرها العامل الأموي عبيد الله بن زياد هرباً. فقد كان لكل من الحلفين القبليين في المدينة مرشح منهم. وبما أن قواهما لم تكن كافية لكي يعرض كل واحد منهما مرشحه، فقد ا تفقوا مبدئياً على القرشي الهاشمي عبد الله بن الحارث بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب. (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 446 ، البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء 4 ب، ص 100).

أما في خراسان فقد تدهورت الأوضاع كثيراً في السنتين الرابعة والستين والخامسة والستين للهجرة (683 ــ 684 م)، حيث احتدم النزاع بين التكتلات القبلية على تقاسم الأراضي، وكذلك على تسلم الولاية. ويُفهم من روايات الطبري في هذا الصدد أن الاصطفاف القبلي في خراسان كان يشابه تماماً الاصطفاف القبلي في البصرة، بحكم أن فتوح خراسان كانت قد تمت من البصرة. (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 489 وما يليها). بعد وفاة يزيد بن معاوية لم يتمكن عامله على خراسان، سلم بن زياد، من البقاء أكثر من شهرين، حيث اندلعت نيران الحرب بين قبائل خراسان على مسألتين أساسيتين . (قارن: نفس المصدر السابق، ص 488). فمن جانب حاولت القبائل استغلال الفراغ السياسي الناشيء لأجل توسيع أراضيها ومنازلها ومراعيها، ومن جانب آخر أخذ كل تكتل قبلي يسعى لأن يتسلم خراسان رجلٌ منه دون سواه.

جراء احتدام النزاع القبلي اضطر سلم بن زياد على مغادرة خراسان. بهذا انقسمت البلاد على نفسها إلى منطقتين. فبينما تمكن سُليمان بن مَرثد من قيس بن ثعلبة (بكر بن

وائل) من السيطرة على مرو، والفارياب، والطالقان، والجوزجان، استطاع المهلب بن أبي صُفرة من أزد عمان أن يسيطر على باقي المناطق. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 489). في نفس الوقت أخذت مُضر بزعامة عبد الله بن خازم تحاول كسب وانتزاع مناطق في خراسان، الأمر الذي تسنى لها بطرد قبائل من بكر بن وائل من مرو والطالقان. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 490).

بهذا التطور دخلت خراسان في سلسلة من الحروب القبلية الدامية بين هذه التكتلات القبلية. فبكر بن وائل بقيادة أوس بن ثعلبة عبأت جميع قواها، وحشدتهم، وركزتهم في مدينة هَرَات بهدف طرد جميع قبائل مضر من خراسان. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 491). على إثر ذلك احتدم النزاع بين مضر وبكر بن وائل، حيث قامت مضر بمحاصرة هَرات أكثر من عام. خلال ذلك حاول هلال الضبي من ذُهْل من خندق أن يتوسط بين الفريقين. وهكذا التقى هلال مع أوس بن ثعلبة حتى يعرف شروط الصلح التي يُريدها، لأجل إيصالها للطرف الآخر. اشترط أوس شرطين: إما أن يُغادر جميع المضريين خراسان بصورة تامة، أو أن يبقوا فيها مقابل التخلي عن كل ذهبهم، وفضتهم، وسلاحهم، لصالح البكريين. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 492). كان جواب ابن خازم على هذه الشروط تشديد الحصار على هَرات، وتصعيد القتال حتى استطاع طرد جميع البكريين من هذه المدينة، وتعزيز مواقع المضريين في أنحاء واسعة من خراسان. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 493 وما يليها).

توضح هذه الأحداث التي سقناها هنا كمثال لا أكثر التشابك الوثيق بين الأهداف السياسية والعصبية القبلية في أواخر مرحلة صدر الإسلام وبدايات الحكم الأموي. وغني عن البيان أن ما ذكرناه لا يصح على البصرة وخراسان فقط، بل على سائر المدن والأمصار. ففي مصر مثلاً كانت أكثرية القبائل يمنية الأصل، ولم تكن تحتل في نظام المفاضلة الإسلامي مواقع متقدمة أو مراتب عالية. ومن المعلوم أن هذه القبائل كانت على رأس المعارضة لعثمان، وأنها بايعت علي على الخلافة، لكن كنانة ومُدلج التي كان يقدر عدد مقاتليها بعشرة آلاف رجل، شكلت لوحدها تكتلاً خاصاً. وبما أنها كانت الأقلية في مصر، فإنها سعت لتقوية مواقعها من خلال التحالف مع خصم علي، أي مع معاوية. لهذا رفضت كنانة ومُدلج الخضوع لعامل علي على مصر، قيس بن سعد، وأخذت تنسق سياسياً وعسكرياً مع معاوية. بهذا الشكل كانت كنانة ومدلج قد تموضعتا سياسياً بصورة تختلف تماماً عن أقربائها في الأمصار الشرقية. فظروف عيشهم في مِصر كان العامل الحاسم في بلورة تحالفاتهم السياسية، وليس علاقاتهم وارتباطاتهم القبلية التقليدية. (قارن: الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3237 وما يليها).

قبل اختتام هذا الفصل عن الحركية الداخلية للنظام القبلي في مرحلة صدر الإسلام لا بد من الإشارة العابرة إلى أحد الجوانب الهامة لهذه الحركية. تبلور هذا الجانب في **تشكّل روح محلية ــ جغرافية وعصبية ــ قطرية** أخذت تجمع بين مختلف القبائل تبعاً لمناطق السكن، هكذا أخذت تدخل في لغة العرب أسماء جديدة مثل أهل البصرة، أو أهل الكوفة، أو أهل الشام، أو أهل مصر. ولا شك في أن هذه الأسماء أخذت تعبر عن المعطيات الحياتية الجديدة للقبائل في الأمصار. إن هذا كان يعني إغناء الشخصية القبلية والهوية القبلية بإدخال عنصر القطر إلى جانب عنصر النسب. فالرجل أصبح بالإضافة إلى كونه مُضرياً مسلماً، عراقياً أو مصرياً أيضاً. تشير العديد من الوقائع إلى هذه الناحية الهامة. فالصراع بين علي ومعاوية كان في إحدى جوانبه الهامة صراعاً بين أهل العراق وبين أهل الشام، أي بين القبائل التي نزلت العراق، وبين القبائل السورية التي استند عليها معاوية في حكمه. وكم كان علي يحاول تعبئة أهل الكوفة بتخويفهم من سيطرة قبائل الشام عليهم وعلى فيئهم. حين اتفق التجمعان القبليان الأساسيان في البصرة على الهاشمي عبد الله بن حارث بعد وفاة يزيد بن معاوية، قام الأحنف بن قيس، أحد وجوه تميم، وخطب في الناس قائلاً: «يا معشر الأزد وربيعة إنكم إخواننا في الإسلام وشركاؤنا في الصهر وجيراننا في الدار ويدنا على العدو ولأزد البصرة أحب إلينا من تميم الشام». (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (2)، الجزء 4 ب، ص 114).

أخذت العصبية القطرية إذن تعبر عن سلوكية جديدة بعيدة عن أطر ومعايير النسب المحض. كانت هذه العصبية الجديدة إفرازاً مباشراً للفتوحات ونتائجها من جانب، ولعبت دوراً لا يُستهان فيه في تقرير مصير الحركات السياسية والمواقف الحزبية لهذه المرحلة من جانب آخر.

الفصل الثاني

اختتام عملية انتقال العرب المسلمين الفاتحين من سيادة النظام الجاهلي القبلي إلى سيادة دولة مركزية إسلامية عربية

انتهت المرحلة التطورية الأولى في التاريخ الإسلامي، مرحلة صدر الإسلام بتدشين حكم البيت الأموي، وتأسيس خلافة بني أمية. لقد كان المحور الداخلي لهذه المرحلة هو الصراع بين سيادة المنظومة القيمية والعرفية القبلية وبين اتجاه المركزة والتركيز السياسيين المتشابكين مع تعميق الفرز الاجتماعي داخل البنية الاجتماعية لأمة محمد. كان هذا هو المنطق الداخلي الذي حكم وضبط جملة الصراعات التاريخية، السياسية والاجتماعية والروحية، لهذه الفترة من الزمان. لهذا تشكل هذه الفترة الزمنية مرحلة واحدة متكاملة مترابطة ذات ملامح ومشاكل وتناقضات فردية خاصة تميزها عن غيرها من الفترات الزمنية التي أعقبتها في التاريخ الإسلامي.

عنى تأسيس حكم البيت الأموي تحويل الإدارة السياسية المركزية للأمة إلى مؤسسة سلطوية مستقلة بذاتها، مَثّلَتْ نواة تنظيم سياسي آخر للمجتمع العربي. هو تنظيم الدولة، أو بعبارة أخرى، كَفّتْ الخلافة عن كونها مجرد شكل راقٍ للإمارة القبلية وتحولت إلى سلطان ومُلْك. لعل من أهم مدلولات هذين المصطلحين في لغة العرب آنذاك هو الانفراد بالحكم، واستملاك الثروة المادية الاجتماعية، والقدرة على التحكم بالناس وحملها وقهرها على قرار ما. وهذا بالتحديد هو ما جسدته خلافة معاوية بن أبي سفيان. فهنا تكمن إذن الناحية الأولى المميزة لإنهاء المرحلة الانتقالية من القبيلة إلى الدولة في تاريخ العرب. أما الناحية الثانية، المكملة والمتممة بالضرورة للأولى، فكانت انزياح المنظومة القيمية والعرفية القبلية عن أن تكون المصدر التشريعي للأمة، وإنهاء الوحدة القبلية عن أن تكون ذات

اجتماعية مستقلة. فعلاقة القبائل مع الدولة أصبحت بالدرجة الأولى علاقة خضوع وتبعية ومستخدمية. من الواضح أن هذين الجانبين لم يكوّنا إلا وجهين لعملة واحدة. سنكرس المباحث القادمة للتحليل التفصيلي لكلا هذين الوجهين.

1 ـ أركان سلطان الخليفة الأموي الأول معاوية بن أبـي سفيان

كان معاوية بن أبي سفيان الممثل الأول لبني أمية بعد وفاة أبيه. وكأبيه، كان معاوية من «الطلقاء»، أي من الذين أطلقهم الرسول، وعفا عنهم بعد فتحه لمكة. يُذكر عن معاوية أنه أصبح من كتبة الرسول، حيث كان يكتب له إلى القبائل. شارك معاوية منذ البداية في فتوح الشام. ولم يكن اختيار هذه الوجهة صدفة، لأن صلاته الأرستقراطية التجارية القرشية مع هذه البلاد كانت قديمة ووطيدة. بدأ معاوية بالصعود السياسي في عهد عمر، فبعد وفاة أخيه يزيد، تسلم معاوية عمالة دمشق. في عهد عثمان تمكن معاوية من أن يضم إليه كل بلاد الشام، ولعب في هذه المرحلة دوراً بارزاً في تنظيم الفتوحات في هذه البلاد. خلال هذه الاثنتي عشرة سنة استطاع معاوية أن يرتب أوضاعه وأموره في الشام، وأن يجمع من العدة والعتاد بما يكفي لكي يصبح مركزاً سياسياً منافساً لعلي بن أبي طالب. (قارن: ابن حجر، الجزء الثالث، ص 433 ، ابن خلدون، الجزء الثالث، ص 2، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 75).

من خلال استلامه لولاية الشام عزل معاوية نفسه بوعي تام عن مشاكل وحدود القبائل العربية الأصلية التي حملت التاريخ الإسلامي بصورة مباشرة، أي عن قبائل الصحراء العربية في شبه الجزيرة. وركز معاوية كل جهوده على القبائل الشامية وحدها التي لم يكن لها أية علاقة بكل الأحداث والصراعات العربية منذ ظهور الدعوة الإسلامية وحتى فتح الشام وطرد الروم منها. هكذا يكون معاوية قد وضع هنا الأساس المتين الذي سيستند إليه لاحقاً في تحويل ولايته وعمالته إلى مركز سياسي مستقل، بل وحتى منفصل عملياً عن مركز الخلافة في المدينة أو الكوفة. كانت قبائل الشام الأساس الاجتماعي الوحيد الذي ارتكز عليه معاوية في كل صراعاته من أجل الخلافة. وهذه كانت نقطة تفوقه وموضع قوته إزاء جميع خصومه ومنافسيه. لهذا لا بد من تسليط الأضواء قليلاً على خصائص القبائل الشامية، خصوصاً وأن المصادر تُجمع إجماعاً تاماً على أن جميع قبائل

أهل الشام بدون استثناء كانت تقف وقفة رجل واحد وراء معاوية. لقد بقيت هذه القبائل متوحدة في موقفها السياسي، بعيدة عن الانقسامات والتمزقات الحزبية والروحية التي سادت قبائل شبه الجزيرة.

رأينا أن التقسيمات القبلية لجيش علي كانت تتشابه إلى حد كبير مع التقسيمات القبلية لجيش معاوية، لأن الكثير من قبائل الكوفة والبصرة كان لها أقرباؤها الذين كانوا قد نزلوا الشام واستوطنوها. لكن العلاقة بين هذين المعسكرين بقيت مع ذلك علاقة تناحر وعداء. حين قُتل عثمان، استشار معاوية عمرو بن العاص فيما العمل، ثم اتفقوا على تأليب أهل الشام بحجة أن علي قد مالأ في قتل عثمان. وكان سيد أهل الشام آنذاك شُرَحبيل بن السمط الكندي، «فاكتبسوا ودّه وأخذ هذا يُعبأ مدن الشام على علي قائلاً أن علياً قتل عثمان وأنه غضب له قومه فلقيهم وقتلهم وغلب على أرضهم ولم يبق إلا هذه البلاد وهو يريدها لنفسه ولا يجد أحداً يقوى على قتاله إلا معاوية». (قارن: الدينوري، ص 170). أي أن سيد أهل الشام كان يعبىء قبائلها لكي يدافعوا عن استقلاليتهم أمام الكوفة.

إن أحد الفوارق بين معاوية وعلي كانت هي أن معاوية كان له حلفاء وأنصار في صفوف قبائل شبه الجزيرة التي استوطنت البصرة أو فارس أو مِصر، وأما علي فلم يستطع أن يكسب لجانبه ولو قبيلة واحدة من قبائل الشام. (قارن: الطبري،أ لسلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3414 وما يليها، 3237).

لكن القوى القبلية الأساسية التي اعتمد عليها معاوية لم تكن نهائياً الوحدات القبلية التي هاجرت من شبه الجزيرة أثناء الفتوحات، وشاركت في فتوح الشام، واستوطنت هنا. لقد اعتمد معاوية اعتماداً كاملاً على القبائل الشامية الأصيلة، التي كانت الشام دارها منذ مئات السنين. والتي كانت تعرف في الجاهلية بعرب الروم أو العرب المتنصرة. كانت تنوخ، وبهراء، ولخم، وجذام، وغسان. القبائل الأساسية من قبائل العرب في الشام. وهم الذين أصبحوا سند معاوية، وظهره، وجيشه. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 3283 ، 3301 ، 3314 ، المسعودي، روح الذهب،ا لجزء الرابع، ص 351 وما يليها، الدينوري، ص 183). وهم الذين حملوا الخلافة إليه على رؤوس رماحهم. إن هذا التطابق المصلحي الكامل بين سياسة معاوية وبين القبائل الشامية لم يكن صدفة على الإطلاق، لقد لعب الطابع الشخصي لهذه القبائل الدور الحاسم في هذا الائتلاف السفياني ـ الشامي. ولنا في المصادر مجموعة هامة من المؤشرات على ذلك.

لننظر أولاً إلى تقييم القبائل الشامية من منظار خصومها، أي من منظار علي

وشيعته. تذكر إحدى الروايات أنه بعد التحكيم خَطَبَ علي في الناس يعبئُهم لقتال معاوية قائلاً: «قاتلوا من حادّ الله، وحاول أن يطفىء نور الله، قاتلوا الخاطئين، القاتلين لأولياء الله، المحرفين لدين الله، الذين ليسوا بقراء الكتاب، ولا فقهاء في الدين، ولا علماء بالتأويل، ولا لهذا الأمر بأهل في دين، ولا سابقة في الإسلام، ووالله لو ولوا عليكم لعملوا فيكم بعمل كسرى وقيصر». (قارن: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 124 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص 3370).

تكثف هذه الكلمات لعلي خلاصة رأيه بقبائل الشام. كان علي يرى أولاً أن هذه القبائل كانت أكثر الناس بُعداً عن الإسلام وعن الدين. وثانياً أنهم كانوا أقل الناس فضلاً وسابقة في الفتوحات نفسها، وثالثاً وأخيراً أن سيطرتهم على كافة العرب والمسلمين ستكون ضرباً من ضروب الكسروية والقيصرية، وهذا كان يعني الكثير بالنسبة لقبائل شبه الجزيرة الذين كانوا يكرهون وينفرون من السلطنة عليهم.

توجد في المصادر العديد من الروايات التي تحاول أن توضح مدى جهل قبائل الشام بالدين والإسلام وتفاصيل تاريخه وأحداث تطوره وانتصاراته. صحيح أن الميول الشيعية لهذه الروايات تدفعها للمبالغة في هذا، لكن مع ذلك لا تُلغي هذه المبالغة الأساس الواقعي التاريخي لهذه الناحية. يذكر البلاذري مثلاً الرواية التالية: «المدائني عن فُليح بن سليمان قال: وفد عمرو بن العاص على معاوية ومعه قوم من أهل حمص فأمرهم إن دخلوا أن يقفوا ولا يسلموا بالخلافة، فلما دخلوا قالوا: السلام عليك يا رسول الله، وتتابعوا على ذلك، فضحك معاوية وقال: اغربوا وزجرهم، فلما خرجوا قال لهم عمرو: نهيتكم عن أن تسلموا بالخلافة فسلمتم بالنبوّة؟! عليكم لعنة الله». (قارن: البلاذري (4)، الجزء الأول، ص 31).

أما المسعودي فيطنب في إبراز جهل العامة جميعاً، خصوصاً من أهل الشام. فهو يقول مثلاً: «ذكر بعض الإخباريين أنه قال لرجل من أهل الشام من زعمائهم وأهل الرأي والعقل منهم مَنْ أبو تراب الذي يلعنه الإمام على المنبر فقال أراه لصاً من لصوص الفتن». (قارن: المسعودي، الجزء الخامس، ص 80).

أيضاً لو قمنا بتغيير منظار الرؤية لبقي تقييم قبائل أهل الشام واحداً ثابتاً لا يتغير فنظرة معاوية نفسه لهذه القبائل كانت تتقارب في الكثير من النقاط الجوهرية مع نظرة عليّ. ولكن ما كان علي يراه سلبياً، كان معاوية يراه إيجابياً. يذكر ابن قتيبة أنه لما اشتدت الثورة على عثمان، قدم معاوية من الشام، «فأتى مجلساً فيه علي بن أبي طالب، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف،

وعمار بن ياسر، فقال لهم: يا معشر الصحابة، أوصيكم بشيخي هذا خيراً، فوالله لئن قتل بين أظهركم لأملأنها عليكم خيلاً ورجالاً، ثم أقبل على عمار بن ياسر فقال: يا عمار، إن بالشام مئة ألف فارس، كل يأخذ العطاء، مع مثلهم من أبنائهم وعبدانهم، لا يعرفون علياً ولا قرابته، ولا عماراً ولا سابقته، ولا الزبير ولا صحابته، ولا طلحة ولا هجرته، ولا يهابون ابن عوف ولا ماله، ولا يتقون سعداً ولا دعوته». (قارن: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 32).

يُحكى أن الحجّاج بن خزيمة اتى معاوية بنبأ مقتل عثمان وأشار عليه بالثأر قائلاً: «أنت تقوى بدون ما يقوى به عليّ لأن معك قوماً لا يقولون إذا سكتَّ ويسكتون إذا نطقت ولا يسألون إذا أمرت ومع علي قوم يقولون إذا قال ويسألون إذا سكت فقليلك خير من كثيره». (قارن: الدينوري، ص 165 ، أيضاً ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 76).

يسوق الطبري الرواية التالية حول وصية معاوية لابنه يزيد: «انظر أهل الحجاز فإنهم أصلك فأكرم من قدم عليك منهم وتعاهد من غاب وانظر أهل العراق فإن سألوك أن تعزل عليهم كل يوم عاملاً فافعل فإن عُزِل عاملٌ أحب إلي من أن تشهر عليك مائة ألف سيف وانظر أهل الشام فليكونوا بطانتك وعَيْبَتَك فإن نابك شيء من عدوك فانتصر بهم فإذا أصبتهم فاردد أهل الشام إلى بلادهم فإنهم إن أقاموا بغير بلادهم أخذوا بغير أخلاقهم». (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 197 ، أيضاً البلاذري، أنساب الأشراف (4)، الجزء الأول، ص 100 ، ابن الطقطقي، ص 136).

لقد توضح تماماً أن ابتعاد معاوية عن قبائل شبه الجزيرة، واستناده المُطلق على قبائل الشام، كان سياسة محنكة مدروسة. فقبائل شبه الجزيرة جمعاء كانت القبائل التي بدأ الإسلام بها أولاً، ولهذا فإن نزاعاته كانت نزاعاتها، وتاريخه تاريخها، وانقساماته انقساماتها. اما القبائل الشامية فكانت بمعزل تام عن كل هذا. لهذا قدّمتْ هي لمعاوية قاعدة حركية لم يكن لأحد من خصومه أن يتمتع بها على الإطلاق. ولعل المقارنة التي قام بها الحجّاج بن خزيمة بين قبائل علي وقبائل معاوية خير معبر عن هذه الفوارق الجوهرية.

لقد كانت الطباع المدنية عند قبائل الشام أقوى وأمتن بما لا يقاس بطبائع قبائل الصحراء العربية. فقبائل أهل الشام كانت تعيش تاريخياً في إطار الدولة الرومية ـ البيزنطية بذلك كانت تعيش على احتكاك متواصل، سواء مع المجتمع الرومي، أو مع الدولة الرومية نفسها. والأهم من هذا كله أن قبائل الشام كانت لمئات من السنين تخدم

الدولة الرومية، وتتقاضى منها الرزق والأجر، مقابل خدماتها القتالية والعسكرية، التي كانت تُوظف لأهداف مختلفة، منها حماية الأراضي الرومية من اعتداءات وتطاولات القبائل العربية القاطنة في شبه الجزيرة. إن طباع خِدمة السلطان والعيش من هذه الخدمة كانت متأصلة في شخصية القبائل العربية الشامية. بالإضافة إلى هذا كانت هذه القبائل تعرف معرفة تقليدية أرستقراطية عشائرية ذات عيش مدني، وخبارت سياسية عريقة في التعامل مع الدول والحكومات. لقد كانت الفروقات إذن بين التشكيلة السياسية للقبائل الشامية وبين التشكيلة السياسية لقبائل شبه الجزيرة كبيرة جداً. لقد وجب تاريخياً على قبائل شبه الجزيرة أن تمر بتجارب تاريخية طويلة حتى تعتاد وتتأقلم مع علاقة الخضوع السلطوي والطاعة الحكومية.. أما قبائل الشام فكانت قد مرت بهذه التجارب قبل أحقاب كثيرة، وخلفتها وراءها، لتغدو علاقة الطاعة والخضوع علاقة حياتية يومية بالنسبة لها.

ثم إن هناك قضية هامة لا بد من إبرازها والتشديد عليها. إن قبائل الشام أخذت بالفتح. فحتى حينه كانت هذه القبائل متنصرة، تحارب في جبوش الروم ضد جيوش المسلمين. ولما هُزمت الروم، وولوا أدبارهم فراراً من الأرض الشامية، قُهرتْ هذه القبائل على الإسلام قهراً، حيث لم يتبقَ أمامها خيار آخر. على هذا الشكل أتى معاوية هذه القبائل منذ البدء كغازٍ فاتح سيد. هذه كانت نوعيةُ منطلق تشكيل علاقة القبائل الشامية بالإسلام، وبمعاوية، وبالإدارة الإسلامية في الشام. ما حدث عملياً كان أن هذه القبائل استبدلت سيدها وحاكمها وسلطانها لا غير. لقد تعامل معها معاوية، كما كانت الروم من قبل تتعامل معها، فشتان إذن بين حيثيات هذه العلاقة، وبين حيثيات علاقة قبائل شبه الجزيرة بالإسلام وبالخلافة. على هذه الصورة وجد معاوية منذ البدء ومباشرة أدوات سلطوية جاهزة، يمكن له أن يستخدمها بالطريقة التي تلائم منافعه وأغراضه.

في هذا المجال حصراً كانت تكمن خاصية معاوية التي ميزته عن سواه من كبار قادة الأمة وساستها، إن الصلات في النهج والرؤية بين معاوية وعثمان كانت حميمة ووطيدة جداً. لكن نقطة الضعف الهائلة عند عثمان كانت افتقادة لأية أدوات سلطوية يستطيع بها أن يحقق تصوراته ومشاريعه ونظمه وقوانينه على أرض الواقع. لقد بقي عثمان أسير الحدود القبلية الضيقة للمجتمع الإسلامي الأعرابي لشبه الجزيرة. وحين أخذ الخليفة يحاول صوغ ترتيب الأشياء بصورة تتضارب في نقاط جوهرية مع حدود هذا المجتمع، هاجت القبائل، فأطاحت به، ولم تتردد في قتله، حتى أن عثمان لم يكن له حراس يحمونه، فَذُبح على ملأ من جميع المسلمين. وفرضت القبائل إرادتها، ولقد رأينا كيف كانت طبيعة العلاقة بين قبائل الكوفة وبين خليفتهم علي. فعلي أتى ليدافع عملياً عن الأطر الاجتماعية العامة

السائدة آنذاك، أي عن سيادة المنظومة القيمية القبلية. فهو لم يخرق مصالح القبائل، بل استردها لهم، وصارع الآخرين عليها لأجلهم. ومع ذلك، فحين تبدلت الظروف، ورأت قبائل الكوفة أن ما بين يديها يكفيها، تركت خليفتها يسقط بكل بساطة، حتى أنها غدت غير مستعدة لأن تصد غارات الخصم على أراضيها نفسها. لذلك فإن ميزان القوى بين علي ومعاوية كان واضحاً تماماً بعد صفين. ولم تكن المسألة إلا مسألة زمن وحسب حتى يحسم الصراع لصالح الأقوى أي لصالح معاوية والشام. لقد وجدت السياسة التي بدأها عثمان إتمامها واكتمالها على يد قريبه معاوية. وقد أمكن لهذه السياسة أن تتحول لنظام الأمة جمعاء من خلال إبعاد قبائل شبه الجزيرة تماماً، وتحييدهم، واستبدالهم بآخرين أكثر قابلية لتحقيق هذا الغرض. لقد ارتبط استبدال نظام أمة محمد السياسي ارتباطاً وثيقاً باستبدال القاعدة الاجتماعية لهذه السياسة. وكان هذا الاستبدال سهلاً نسبياً، إذ أن تبديل الجغرافيا وحدها كان كافياً، هكذا اجتمعت كل الحنكة السياسية والدبلوماسية للأرستقراطية المكية التجارية مع الخصوصية الجوهرية للقبائل الشامية. لقد شخص معاوية هذه الحركة السياسية والدبلوماسية الأرستقراطية المكية التجارية. ووجد في القبائل الشامية الأدوات الجاهزة سلفاً لتحقيق تصوراته عن الترتيب السياسي لأوضاع أمة محمد. واضح للعيان التفوق التاريخي لهذا الصف، إذا ما قيس بالصف الآخر، صف علي والكوفة والقبائل العربية لشبه الجزيرة، بشمالها وجنوبها، وكما كان سابقاً نقل مقر الخلافة من المدينة إلى الكوفة رمزاً لاستبدال القاعدة الاجتماعية لها، حيث استبدل علي قريشَ بقبائل الكوفة، كان أيضاً نقل مقر الخلافة من الكوفة إلى دمشق رمزاً لهذا الاستبدال الثاني للقاعدة الاجتماعية للخلافة، ولكن أيضاً رمزاً لاستبدال الطابع التاريخي للخلافة نفسها، كما سنرى في المبحث القادم.

2 ـ المقومات الأساسية لتوطيد سلطان

سلالة عربية ـ مسلمة

سياسة معاوية بن أبي سفيان

لعل من أكبر وأخطر إبداعات وإحداثات معاوية السياسية كانت في أنه قام لأول مرة في التاريخ الإسلامي **بنسخ الجماعة أو الأمة عن كونها المصدر الأول لشرعية الحاكم والحكم**. فمعاوية كان لا يفهم نفسه على أنه خليفة المسلمين، بل على أنه **خليفة الله** على الأرض في عباده. هذه قضية كبرى لا يجوز نهائياً التقليل من شأنها التاريخي،

ومن منزلتها في العملية التطورية التاريخية لمرحلة صدر الإسلام. فإذا كانت الخلافة سابقاً في نظر عمر أو علي تفويض ووكالة من الأمة، فقد كفت عن أن تكون كذلك في نظر معاوية. لمسنا بوادر هذا النمط من الفهم للسياسة عند عثمان، حيث كان مستعداً للتفاوض مع الثوار على كل شيء، ما عدا مسألة الخلافة التي كان يرى أنه قميصاً ألبسه الله إياه. لكن هذه لم تكن إلا بدايات هزيلة، بحكم عدم مواتاة الظروف وملاءمتها. أما معاوية فقد نشط في ظروف مخالفة تماماً، وكانت إمكانيات الحركية العملية كبيرة جداً، ولا تقاس نهائياً بما كان موجوداً عند جميع من سبقه.

لهذا صاغ معاوية بصورة ممنهجة ومنسقة ودؤوبة ومتواترة هذا المبدأ العقائدي الأساسي. الذي سيغدو فيما بعد أحد أهم مقومات عقيدة السلطة في الإسلام، سواء في الممارسة السياسية، أو على صعيد الفقه السياسي. كفت الأمة في عهد معاوية عن أن تكون الحاملَ والرافع لشرعية الحكم من خلال إجماعها وإرادتها العامة الجماعية. فإذا لم تعد الأمة مصدر الشرعية، فأين هذا المصدر إذن؟. معاوية وجد الجواب في السماء، لا على الأرض. اللهُ هو الذي يقرر شرعية الحكم. ولهذا فإن الخليفة خليفة الله. إن هذه الفروقات المصطلحية تعبر عن اختلاف الوقائع الفعلية المؤسِّسة لها. فإذا كان عمر قد رفض سابقاً رفضاً قطعياً أن يُنادى بخليفة الله، فإن هذا اللقب هو اللقب الذي رمّز به معاوية نوعية الخلافة التي أسسها. يذكر البلاذري الرواية التالية: «حدثني محمد بن سعد عن الواقدي عن يزيد بن عياض قال، قال معاوية: الأرض لله، وأنا خليفة الله فيما أخذت فلي، وما تركته للناس فبالفضل مني». (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (4)، الجزء الأول، ص20). يذكر المسعودي رواية أخرى يذكر فيها معاوية هذا الكلام. يقول المسعودي: «وحدث أبو الهيثم قال حدثني أبو البشير محمد بن بشر الفزاري عن إبراهيم بن عقيل البصري قال، قال معاوية يوماً وعنده صعصعة وكان قدم عليه بكتاب عليّ وعنده وجوه الناس «الأرض لله وأنا خليفة الله فما أخذت من مال الله فهو لي وما تركت منه كان جائزاً لي». (قارن: المسعودي، الجزء الخامس، ص 104). على هذه الصورة وجد تأسيس السلطان تبريره العقائدي على يد معاوية.

استتبعت الصياغة الجديدة لمسألة شرعية الحُكم أمراً جوهرياً آخرَ لا يقل شأناً وأهمية عنها. فإذا كانت الخلافة خلافة الله، **فإن الطاعة مفروضة مسبقاً، ولازمة سلفاً على المسلمين**. بهذا يكون معاوية قد نسخ أيضاً طابع العقد الاجتماعي للحكم، كما فهمه ومارسه عمر وعلي. العقد الاجتماعي هو رؤية تحدد أن صلاحية العلاقة بين المتعاقدين مقرونة بصلاحية الحقوق والواجبات المتبادلة والمُصاغة بموجب هذا العقد. بهذا تكون

الطاعة مشروطة قطعاً بالعقد وبإرادة المتعاقد. أما نظرية خلافة الله فتعيد ترتيب هذه الأولويات ترتيباً مخالفاً تماماً. فبما أن الخلافة ليست في المبدأ تعاقداً مع المسلمين، وإنما تفويضٌ إلهيٌّ لا دخل للبشر فيه، فإن مبدأ الحكم هو الطاعة له، ثم يتم بالاستناد على هذه الطاعة المسبقة تحديد ما للطائعين على المُطاع من حقوق وواجبات. إن النتيجة الحتمية لهذه الجملة العقائدية الثانية لحكم معاوية هي تقيسم الأمة على المستوى السياسي إلى طبقتين: الراعي والرعية. ولا جدال في أن علاقة كهذه تجعل المُلك في يد الراعي، فهو صاحب الأمر والقرار، وهو المتبوع والموجِّه.

حين تسلم زياد ابن أبيه ولاية البصرة في السنة الخامسة والأربعين للهجرة (666 م) ألقى فيها خطبة دخلت التاريخ حقاً، وعُرفت بالبتراء، لأنه افتتحها دون البسملة. يمكن النظر إلى هذه الخطبة على أنها وثيقة سياسية تلخص وتكثف النوعية التاريخية الجديدة التي نشأت في سياسة الأمة باستلام معاوية للحكم. ونظراً لأهميتها سنورد فيما يلي نصها الكامل:

«الحمد لله على أفضاله وإحسانه ونسأله المزيد من نعمه اللهم كما رزقتنا نعماً فألهمنا شكراً على نعمتك علينا، أما بعد فإن الجَهالة الجهلاء والضلالة العمياء والفَجر المُوقد لأهله النار الباقي عليهم سعيرها ما يأتي شُفهاؤكم ويشتمل عليه حُلماؤكم من الأمور العظام ينبت فيها الصغير ولا يتحاشى منها الكبير كأن لم تسمعوا بآي الله ولم تقرؤوا كتاب الله ولم تسمعوا ما عدّ الله من الثواب الكريم لأهل طاعته والعذاب الأليم لأهل معصيته في الزمن السرمد الذي لا يزول، أتكونون كمن طَرَفَت عَيْنَه الدنيا وسدت مسامعه الشهوات واختار الفانية على الباقية ولا تذكرون أنكم أحدثتم في الإسلام الحَدَثَ الذي لم تُسبقوا به من ترككم هذه المواخير المنصوبة والضعيفة المسلوبة في النهار المُبصر والعدد غير قليل، ألم تكن منكم نهاة تمنع الغُواة عن دَلَج الليل وغارة النهار قربتم القرابة وباعدتم الدين، تعتذرون بغير العذر وتُغَطّون على المختلس كل امرىء منكم يذب عن سفيهه صنيع من لا يخاف عقاباً ولا يرجو معاداً ما أنتم بالحلماء. ولقد اتبعتم السفهاء ولم يزل بهم ما ترون من قيامكم دونهم حتى انتهكوا حُرَم الإسلام ثم أطرقوا وراءكم كُنوساً في مكانس الريب حَرّم علي الطعام والشراب حتى أسويها بالأرض هدماً وإحراقاً. إني رأيت آخر هذا الأمر لا يصلح إلا بما صلح له أوله لين في غير ضعف وشِدة في غير جَبَرية وعنف وإني أقسم بالله لآخذن الوليّ بالوليّ والمقيم بالظاعن والمقبل بالمُدبر والصحيح منكم بالسقيم حتى يلقى الرجل منكم أخاه فيقول انجُ سعد فقد هلك سعيد أو تستقيم لكم قناتكم إن كذبة المنبر تبقى مشهورة فإذا تعلقتم علي بكذبة فقد حلت لكم معصيتي مَنْ بُيِّتَ منكم

فأنا ضامن لما ذهب له إياي ودَلَج الليل فإني لا أُوتي بمُدْلِج إلا سفكت دمه وقد أجلتكم في ذلك ما يأتي الخبر الكوفة ويرجع إليّ وإياي ودعوى الجاهلية فإني لا أجد أحداً دعا بها إلا قطعت لسانه وقد أحدثتم أحداثاً لم تكن وقد أحدثنا لكل ذنب عقوبة فمن غرّق قوماً غرّقته ومن حرق على قوم حرقناه ومن نقب بيتاً نقبت عن قلبه ومن نبش قبراً دفنته حياً فكفوا عني أيديكم وألسنتكم أكفف يدي وأذاي لا يظهر من أحد منكم خِلاف ما عليه عامتكم إلا ضربت عنقه، وقد كانت بيني وبين أقوام احن فجعلت ذلك دبر أذني وتحت قدمي فمن كان منكم محسناً فليزدد إحساناً ومن كان مسيئاً فلينزع عن إساءته إني لو علمت أن أحدكم قد قتله السل من بُغضي لم أكشف له قناعاً ولم أهتك له ستراً حتى يُبدي لي صفحته فإذا فعل لم أناظره فاستأنفوا أموركم وأعينوا على أنفسكم فربَّ مبتئس بقدومنا سيُسَرُّ ومسرور بقدومنا سيبتئس، أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة نسوسكم بلسطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي خوّلنا فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا ولكم علينا العدل فيما وُلّينا فاستوجبوا عدلنا وفيأنا بمناصحتكم واعلموا أني مهما قصرت عنه فإني لا أقصر عن ثلاث: لست مُحتجباً عن طالب حاجة منكم ولو أتاني طارقاً بليل ولا حابساً رزقاً ولا عطاء عن إبّانة ولا مُجَمِراً لكم بَعْثاً فادعوا الله بالصلاح لأئمتكم فإنهم ساستكم المؤدبون لكم وكهفكم الذي إليه تأوون ومتى تصلحوا يصلحوا ولا تُشربوا قلوبكم بُغضهم فيشتد لذلك غيظهم ويطول له حزنكم ولا تدركوا حاجتكم مع أنه لو استجيب لكم كان شراً لكم أسأل الله أن يُعين كلاً على كل وإذا رأيتموني أُنفِذ فيكم الأمر فأنفذوه على إذلاله وأيم الله إن لي فيكم لصرعى كثيرة فليحذر كل امرىء منكم أن يكون من صرعاي». (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 73 ـ 76 ، قارن أيضاً: البلاذري، أنساب الأشراف (4)، الجزء الأول، ص 206 وما يليها).

تنقسم هذه الخطبة الهامة لعامل معاوية على البصرة إلى ثلاثة أقسام أساسية. في القسم الأول يستعرض زياد الأوضاع السائدة في البصرة. ويذكر في القسم الثاني الإجراءات العازم على اتخاذها لأجل نشر الأمان وإزالة الفوضى في المدينة. وأما القسم الثالث فيشرح فيه نظرته ورؤيته للعلاقة بينه وبين أهل البصرة. وهذا القسم هو الذي يهمنا الآن. فيما يتعلق بهذه النقطة، يمكن تلخيص تعريف زياد (وبالتالي معاوية بالضرورة) لعلاقة الحكم في النقاط الخمسة التالية:

أ ـ إن السلطان الذي يحكم به هو وخليفته الناسَ هو سلطان الله.

ب ـ كلاهما، أي زياد ومعاوية، يسوسان الناس على الطريقة التي يريان أنها صائبة.

فالعلاقة إذن علاقة سائس ومسوس، حاكم ومحكوم، قاهر ومقهور.

ج ـ حق الحاكمين على الناس هو الطاعة في كل ما تقرره الحكومة.

د ـ حق الناس على الحكومة هو المعاملة بالعدل والحسنى.

هـ ـ يرتبط كلاً من هذين الحقين ببعضهما بحيث أن حق الناس على الحُكم لا ينعقد إلا بتحقيقهم المسبق للطاعة، فلا عدل بلا طاعة. والعدل هو ما تراه الحكومة على أنه عَدلٌ.

لو ربطنا جملة هذه القضايا ببعضها البعض، لنرى كليتها، لتوضح لنا تماماً كيف أن خلافة معاوية جسدت نمطاً تاريخياً آخر في تنظيم المجتمع سياسياً. يختلف قلباً وقالباً عما سبقه في تاريخ المسلمين.

تذكر لنا المصادر العديد من الروايات التي تدون سجالات حدثت بين معاوية وكبار بطانته من جانب، وبين وجوه الهاشميين وأشرافهم من جانب آخر. كان الموضوع الأساسي لهذه السجالات هو مدى شرعية خلافة معاوية، ومدى أولوية وأحقية أهل البيت بها. ولو تأملنا مناظرات معاوية بجملتها، لوجدنا أنه يستخدم ثلاثة حجج رئيسية في دحضه لمزاعم بني هاشم حول اغتصابه للإمامة. أولاً كان معاوية يرى أنه أحد الصحابة، ولولا فضله الكبير في الفتوحات والجهاد في سبيل الله، لما ولاه عمر ولاية دمشق. صحيح أنه ليس من أهل السابقة في الدين، لكن مساهماته اللاحقة لا يحق لأحد التقليل من شأنها. ثانياً كان معاوية يرى أن بني أمية كانوا دائماً ساسة للعرب، وأن معدنهم هو معدن ترؤُّس الناس. وثالثاً وأخيراً كان معاوية يطالب أشراف بني هاشم الرضى بمشيئة الله في أمته على الأرض. فهكذا سارت الأمور على الطريقة التي سارت بها عليها، ومن غير المعقول القول بأن مسار الأحداث هذا لا يرضاه الله، ويخالف إرادته وقضائه في عباده وأمته على الأرض. لقد أعطاه الله السلطان، ولو لم يشأ، لما سارت له الخلافة، ولا تمكّن من مُلكها. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (4)، الجزء الأول، ص 105 ، 111 ، ابن قتيبة، الإمامة السياسة ص 143 ، 146 ، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص2913).

إن النتيجة الضرورية والمنطقية لرؤية معاوية للخلافة وممارسته لها كانت خطوته الجريئة في **توريث الحكم** لابنه يزيد. فإذا كان الله قد أعطاه المُلك، فلماذا لا يحق له أن يتصرف به كما يشاء؟. وإذا لم تكن الجماعة هي الموكّل والمفوض، فما المانع إذن في أن

يملك الحاكم حرية التصرف الكاملة وغير المقيدة في تحديد مسألة الخليفة. إن هذه الخطوة السياسية الأولى من نوعها في تاريخ أمة محمد، والذي ستغدو سنة متبعة، وجزءاً بنيوياً جوهرياً من دولة الخلافة الإسلامية، تشتق نفسها من تلقاء نفسها من علاقة الحكم التي عرفها زياد أمام أهل البصرة.

تتضارب معطيات المصادر فيما يتعلق بتأريخ مبايعة يزيد كخليفة للعهد.

يذكر اليعقوبي أن معاوية سارع مباشرة بعد وفاة الحسن في السنة التاسعة والأربعين للهجرة (669 م) بتدبير شأن تنظيم البيعة ليزيد في سائر الأمصار . (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 271). أما ابن قتيبة فيربط أيضاً بين وفاة الحسن ومبايعة يزيد، لكنه يؤرخ ذلك في السنة الحادية والخمسين للهجرة (671 م). والطبري يُبعد أكثر، ويذكر أن مبايعة يزيد حدثت في السنة السادسة والخمسين للهجرة (676 م). (قارن: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 151 ، الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 173). لكن بغض النظر عن هذه الاختلافات في تحديد سنة المبايعة، تجمع جميع الروايات على أنها كانت عملية مدبرة منظمة، قام معاوية بتحضيرها بصورة منسقة وتدريجية، لأنه كان يعلم أن إجراء كهذا كان لا بد وأن يثير موجة اعتراض واستياء عند الكثيرين.

لكن قوة الوقائع التاريخية التي كرسها معاوية بعد تسلمه للخلافة جعلت هذه المعارضة من الهزالة والهشاشة، بحيث أنها لم تؤثر تأثيراً يذكر على خطته في رسم الأحداث، هنا تجمع المصادر كلها أن المبايعة تمت كاملاً في جميع الأمصار وفي كل المدن. وكذلك أرسلت جميع القبائل وفودها إلى معاوية في دمشق، لمبايعة يزيد أمامه على ولايته للعهد، بما فيهم طبعاً القبائل العراقية. (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 173 وما يليها ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 151 ، 163 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 271). هنا يجب الإشارة إلى اختلاف طابع المبايعة الآن عما كان عليه الحال سابقاً. كانت المبايعة في الفترات السابقة من حياة الأمة جزءاً هاماً من ممارسة الجمهور والرأي العام لدوره في انتخاب وتعيين الخليفة. بهذا المعنى كانت المبايعة حدثاً سياسياً هاماً، يجري من تحت إلى فوق، ويمثل نوعاً من فِعْل الاختيار والإقرار لإمام الأمة. أما بعد أن تغير نمط التنظيم السياسي للمجتمع بصورة جعلت الخلافة مؤسسة مستقلة في ذاتها، تحولت المبايعة إلى تقليد صوري وإلى رمز من رموز الولاء والطاعة للسلطات، وإلى رسم من رسوم الخلافة، وطقس من طقوس الحكم. فمعاوية لم يبحث عن إقناع الأمة، وكسب موافقتها، والفوز بإجماعها، وإنما عقد أمراً، وحمل الناس عليه، ولم تكن المبايعة إلا إجراء احتفالياً لهذا التدبير السياسي المنفصل كاملاً في وضعه وتنفيذه عن الملأ والجمهور.

إن استقلالية الخلافة بالقرار السياسي كان أمراً لا معنى له طالما أنها لا تمتلك القوى والأدوات المادية العملية التنفيذية القادرة على فرضه وتحقيقه. إن تأسيس حكم مركزي مستقل في إرادته ومصالحه عن إرادة ومصالح القبائل كان بالضرورة أمراً لا يستقيم إلا بتكوين كتائب وتشكيلات مسلحة، معزولة تماماً عن القبائل، مرتبطة كلياً بالخليفة وعماله، مهمتها فرض إرادة النظام السياسي وتنفيذ إجراءاته، سواء شاءت جموع القبائل أم أبت. عنى هذا عملياً **تحولاً بنيوياً تاريخياً عميقاً في طابع التنظيم السياسي للمجتمع العربي الجديد. إن تحول الخلافة إلى مؤسسة سلطوية فوقية مستقلة ضابطة لحركة المجتمع كان عليه أن يتضمن بصورة مقنونة تكوين القاعدة المادية التي ترتكز عليها السيادة والسيطرة الفعلية للدولة على القبائل. وكان أحد أهم مقومات هذه القاعدة المادية هو الكتائب المسلحة، المستقلة عن كل ولاء قبلي، والتي لا تعرف عصبية إلا العصبية للسلطان، والتي تخضع في تركيبتها ووظيفتها خضوعاً كاملاً للخليفة أو لعماله.**

لقد حاول سابقاً الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان أن يدخل تعديلات جذرية في آلية الإدارة السياسية للمجتمع من خلال توسيع صلاحيات الخلافة على حساب استقلالية وذاتية القبائل. لكن عثمان كان يفتقر للوسائل المادية التي تسمح بتنفيذ نهجه في حال اصطدامه مع القبائل. هنا كانت مأساة عثمان التاريخية. لقد أراد عثمان الصراع السياسي دون سلاح. وهكذا كانت النتيجة واضحة مسبقاً، فلقد حاصرته القبائل وقتلته.

تجمع المصادر إجماعاً كاملاً أن معاوية وعماله هم الذين أحدثوا لأول مرة الشرطة في الإسلام . (قارن: ابن الطقطقى، ص 129 ، الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص205). لولا قوات الشرطة هذه لما تمكن معاوية، ولا زياد، ولا غيرهم من رموز السلطة في عهد معاوية، من تنظيم الأمور، وتدبير الأوضاع في كل الأمة وفق تصورات الخلافة المركزية. بلغت قواتُ شرطة زياد ابن أبيه في البصرة حوالي أربعة آلاف رجل. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (4)، الجزء الأول، ص 220 ، ابن خلدون، الجزء الثالث، ص9، الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 76). والشرطة كانت مؤسسة لا علاقة لها بالجيش الفاتح، أي بمقاتلة القبائل في الأمصار الذين كانوا ما زالوا أصحاب عمليات الفتوح. فهذه الآلاف الأربعة كانت منفصلة عن مقاتلة الجيش، ينظمها ويترأسها زياد بنفسه. لا تشارك في عمليات الفتوحات، ومختصة بمسؤولية الأمن الداخلي فقط. كان مجال استخدام الشرطة إذن ترتيب الأوضاع السياسية والأمنية الداخلية للأمة على الصورة والطريقة التي تراها وتفرضها مصالح الخلافة. لهذا السبب بالتحديد يمكن الحديث عن مؤسسة الخلافة فقط في عهد معاوية. لأن الانفراد بالقرار السياسي يبقى أمراً معنوياً طالما أنه لا يُدعم بقاعدة مادية داعمة، متمثلة بتشكيلات منظمة من الناس، وظيفتها الاجتماعية

الأولى هي استخدام كل الوسائل لتحويل القرار إلى واقع حياتي. لكن إمكانية تكوين مثل هذه التشكيلات كان يشترط تحولات اجتماعية عميقة في المجتمع، تغيّر من مكانة ومنزلة الإدارة السياسية المركزية بطريقة تجعلها قادرة على التدخل في التنظيم الاجتماعي نفسه، والتأثير على التقسيم الاجتماعي للعمل.

إن انتقال الخلافة من نسق الإمارة إلى نسق الدولة وجد انعكاساته الضرورية في تغير رموز وإشارات وعلامات الخلافة. هذا يعني أن المحتويات السياسية الجديدة بدأت تخلق لنفسها أشكال ظهورها الملائمة والموافقة والمناسبة لها. لو رجعنا إلى لغة المصادر في هذا الصدد لوجدنا أنها تجمع كل هذه الأشكال السلطوية الجديدة والتي أحدثت في عهد معاوية تحت مصطلح الملكية. لا يدخل في هذا المجال مظاهر الترف والبذخ والأبهة والعظمة فقط، وإنما أيضاً تكوين وتدشين قوات حرس شخصية، وظيفتها حماية شخص الخليفة أو الوالي. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (4)، الجزء الأول، ص 159 ، 221). وهكذا كان لمعاوية حراسه، وكان لزياد حراسه الذين بلغ عددهم حوالي خمسمائة رجل. (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 79 ، ابن خلدون، الجزء الثالث، ص 9).

إذا كان عمر بن الخطاب قد أرسل رسولاً لسعد بن أبي وقاص، لما سمع أنه اتخذ قصراً يعزله عن المسلمين، وكلفه بحرق باب القصر، فتخبرنا المصادر بالإجماع أن **تقاليد القصور وأجوائها وحياتها الخاصة قد أصبحت سنة في عهد معاوية.** وأخذت قصور الخليفة وعماله تتحول إلى مجتمع خاص مستقل له سننه وقوانينه وأعرافه وتقاليده ونظامه وأناسه. لعل من أبرزها وأهمها من الناحية السياسية هي وظيفة **الحجابة**. وهكذا أصبح الحاجب من أهم شخصيات القصر، لأنه كان مسؤولاً عن تنظيم جدول الأعمال اليومي للحاكم، وعن تدبير شؤون اتصالاته المتنوعة مع الرعية. إن الجديد هنا، من الناحية السلوكية القيمية الاجتماعية. هو إنهاء الطابع المباشر للعلاقة بين اصحاب القرار السياسي وبين الناس. فالأيام التي كان ينام فيها الخليفة في المسجد أو أمامه بعد الصلاة، والتي كان بابه يبقى مفتوحاً للجميع دون استثناء، كانت قد ولّت إلى حيث لا رجعة. (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 195 ، 205 ، ابن الطقطقى، ص 129 ،ا لمسعودي، الجزء الخامس، ص 75 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، 276 ، البلاذري، أنساب الأشراف (4)، الجزء الأول، ص 203). كان فكّ العلاقة المباشرة في التعامل مع الرعية ضرورة سياسية، لأن انقسام المجتمع على نفسه إلى فئات وأحزاب وفرق متصارعة كان يفرض بحد ذاته ضرورة ضمان السلامة الشخصية للحكّام. إضافة إلى ذلك فإن علو باب السلطان كان رمزاً ضرورياً لانفصال السلطة عن جمهور القبائل وعامتها.

كانت استقلالية الإدارة السياسية المركزية للمجتمع العربي وتحول الخلافة إلى مؤسسة دولة **مسألة اقتصادية في نهاية المطاف**، لأن تأسيس مؤسسة كهذه، بكل فروعها وتشعباتها، كان يفرض نفقات مالية طائلة. لهذا فمن الواضح أن استقلالية القرار السياسي كان أمراً لا يمكن أن ينعقد إلا بتغيير القيم والمعايير في مجال علاقات المُلكية. لقد رأينا سابقاً كيف أن معاوية كان دائماً يتبنى الرأي أن المال مال الله، في حين أن خصمه أبا ذر كان يعارض بدعوته إلى أن المال مال المسلمين. إن استقلالية الحكم السياسي كانت ستبقى قضية فارغة وصورة إذا لم يملك هذا الحكم حرية حق التصرف في موارد الأمة. **لهذا ارتبطت عملية تأسيس وتوطيد خلاف معاوية بالتصفية الكاملة لنظام الفيء الذي كرسه ديوان عمر.** لقد عبّر زياد في خطبته البتراء تعبيراً واضحاً عن هذه الواقعة. حيث قال لهم: «إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونزود عنكم بفيء الله الذي خوّلنا». رأينا سابقاً أن نظام العطاء العمري كان الشكل الإسلامي لتحقيق المُلكية القبلية عبر تنظيم توزيعها تنظيماً مركزياً بما يتلائم مع دور القبائل في الفتوحات. ورأينا أيضاً أن كسب كل هذه الأراضي والأموال بصورة غير متوقعة نسبياً طرح أمام الفاتحين. السؤال التاريخي الكبير: لمن هذا الفيء، لمن هذا المال؟. وكان الجواب عملية جدل وخبرة معقدة، تتوجت وتكللت بما وضعه عمر للفاتحين من ديوان. لكن عمر وضع نظامه بالانطلاق من الأعراف الاجتماعية السائدة في مرحلته. فهذا النظام استند إلى منظومة قيمية فاعلة، لهذا فهو لم يُشرّع في مجال مبادىء الملكية وقيمها تشريعاً جديداً بالمعنى الحقيقي للكلمة. فحصّر نظامه في مجال التوزيع فقط.

لكن التطورات الاجتماعية والأحداث السياسية التي طرأت على حياة الأمة منذ ديوان عمر كانت من العمق والجذرية بحيث أن صياغة تشريعية جديدة أصبحت ضرورية ولازمة. كان على هذه الصياغة أن تواكب المعطيات والوقائع الجديدة في بنية الأمة الاجتماعي ونظامها السياسي. وهذا ما فعله معاوية وعماله، **حين نسخ عملياً الأرضية القيمية لنظام الفيء والعطاء العمري**، واستبدله بأرضية قيمية أخرى، تنبع من ضرورات وظيفيّة انتقال الخلافة إلى مؤسسة دولة مستقلة عن الجمهور القبلي. فكيف يمكن للخلافة أن تستقل سياسياً، إذا بقيت القبائل صاحبة الفيء ومالكته؟ **لقد ألغى معاوية إلغاءً نهائياً هذه الشرعية الحقوقية لملكية القبائل، وجعل الفيء مُلكاً للسلطان وحده، يتصرف به كيف يشاء وحين يشاء.** قدمت نظرية خلافة الله على الأرض التبرير العقائدي لهذه التحولات الاجتماعية والسياسية الجوهرية. فالسلطان سلطان الله، والمال مال الله، والخليفة خليفة الله. فهو إذن المُتصرف في سلطان الله وماله على الشكل الذي يراه صالحاً للعباد

والرعية. هذه قضية كبرى، يجب التشديد عليها، لأنها تضمنت انقلاباً ثورياً في نواة المنظومة القيمية الاجتماعية. فلم تعد سيوف القبائل هي المؤسس لحق الفيء. وإنما السلطة السياسية. هذه مسألة لم يعرفها تاريخ ما قبل معاوية. بهذا الشكل قدم معاوية الشكل الإسلامي لتأسيس ملكية الدولة للفيء.

تخبر العديد من الروايات أن زياد ابن أبيه كان الأول في العراق الذي استعمل الدهاقين ودون الدواوين. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (4)، الجزء الأول، ص 217 ، 223 ، اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 279 ، الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 458). لكن هذه الروايات تكتفي بهذا التوصيف السريع، ولا تقوم بشرحه وتوضيحه. رأينا في استعراضنا للفتوحات أن الجهاز الضرائبي المحلي بقي مستمراً في تركيبته وعمله ولغته دون انقطاع ولا تغيير. وكان الدهاقنة رؤساء هذا الجهاز في الأراضي الساسانية. لهذا فمن غير الصحيح القول أن زياد كان أول من استعمل الدهاقين ودون الدواوين. ومن المعروف أيضاً أن عمر بن الخطاب نفسه كان يحض عماله على استمالة الدهاقنة، والتعاون معهم، لأنهم أدرى بالناس والأرض من المسلمين. يتبين إذن أن المقصود من إخبار هذه الروايات شيء آخر تماماً. فما هو؟.

لدى حديثنا عن التنظيم الداخلي للفتوحات تطرقنا لأحد أهم نواحيه، أي للتشابك الوطيد بين نظام العرافة وديوان عمر. ورأينا كيف أن الوحدات القبلية عينت وكلاءها وممثليها من عرفائها وأشرافها وقرائها، حيث كانت مهمتهم الاتصال مع الدهاقنة، وجمع الفيء، وإيصاله لأصحابه من أهل الوحدات القبلية. فنظام عمر كان مبنياً على احترام السيادة الذاتية القبلية. فكان التنظيم القبلي يمثل في نفس الوقت الجهاز التنفيذي العملي الذي استخدمه ديوان عمر لضبط عملية توزيع الفيء على أصحابه. فوكلاء القبائل كانوا إذن أصحاب الأمانة المفوضين مباشرة من قبائلهم لتدبير أمر إيصال الفيء المجموع من قبل الدهاقنة عليهم، لأن مسألة جمع الفيء بقيت كاملاً في أيدي الأجهزة المحلية الأعجمية، لا دخل للعرب فيها.

يبدو أن زياد كان أول من اختزل هذه الرابطة القبلية بين الدهاقنة والقبائل، بإبعاده وعزله لهؤلاء الوكلاء والأمناء، وحصره للتعامل والصلة مع الدهاقنة بأيدي العمال والولاة فقط. هذه قضية تفرض نفسها بنفسها، إذا أرادت الخلافة تحقيق حقها في التصرف الحر بالفيء تحقيقاً عملياً. هذا هو عملياً المعنى التاريخي الحقيقي لما تذكره المصادر أن زياد كان أول من استعمل الدهاقين ودوّن الدواوين. فحين أصبح الفيء مُلكاً للدولة والسلطان،

وجب بالضرورة تصفية الأشكال العملية التي كانت ما زالت قائمة، النابعة من ديوان عمر، والهادفة لتحقيق ملكية الفيء القبلية، واستبدالها بأشكال أخرى، محتواها تركيز العلاقة بين الجهاز الضرائبي الجامع للفيء مع الدولة وحدها، أي مع الخليفة وعماله وولاته فقط.

كان هذا الإجراء السياسي ـ التنظيمي الذي قام به زياد ذا أبعاد تاريخية هائلة، لأنه فَتَحَ بذلك **طريق الاندماج والانصهار بين الجهاز الدواويني المحلي الأعجمي وبين السلطة المركزية العربية الإسلامية** بهذا يكون معاوية وعماله، خصوصاً زياد ابن أبيه، واليه على البصرة أولاً، ثم على سائر العراق ثانياً، قد وضع حجر الأساس في عملية بناء جهاز الدولة العربية الإسلامية، هذه العملية التي استغرقت عدة قرون من الزمان. إن هذا التطور يعكس أيضاً النوعية الجديدة في التنظيم السياسي لأمة محمد. فإذا كانت نخبة الأمة الإسلامية سابقاً بقيت عملياً معزولة عن الحياة الدواوينية للأمصار بكل فروعها وتشعباتها، فإن هذه الحالة لم تعد تتوافق مع التنظيم السياسي الجديد القائم على سيادة الدولة المركزية وسيطرتها على المجتمع. لم يتطلب التنظيم القبلي للفتوحات ضرورة التدخل في الجهاز الإداري الأعجمي. أما نظام الدولة الذي بدأ بخلافة معاوية فكان يتطلب بالضرورة ضم عمل الدواوين إلى نطاق صلاحياته ونفوذه، وبالتالي تحويل الدواوين إلى جهاز مستخدمين للدولة. كان تعريب الدواوين على يد عبد الملك بن مروان الخطوة الثانية في هذا الاتجاه، أي في اتجاه استكمال مقومات الدولة العربية.

إن استعمال زياد ابن أبيه للدهاقين، وتدوينه للدواوين، بالمعنى الذي شرحناه، جرَّد الأشكال التنظيمية القبلية من أحد أهم وظائفها الإدارية والسياسية. يرمز هذا الإجراء بحد ذاته، الذي فك الارتباط بين الهيكلية القبلية والوظيفية الإدارية في أحد أهم مجالات الحياة الاجتماعية، أي في مجال المُلك والفيء، إلى أن التنظيم السياسي للمجتمع العربي قد اكتسب طابعاً تاريخياً آخر. ووصل إلى سوية تاريخية أخرى في نضجه ونموه.

وكان التشخيص العياني المحسوس لهذه التحولات الجذرية هو **تحويل العطاء إلى أجر لا أكثر ولا أقل**. فإذا كان العطاء سابقاً يمثل **حق** ونصيب الفرد المقاتل وأسرته من **فيئه**، فقد أصبح في عهد معاوية أجراً تأخذه المقاتلة لقاء خدماتها للدولة. أو بعبارة أخرى، بما أن نظام ديوان عمر قد صُفّي كاملاً على يد معاوية. فلقد صفّي معه أيضاً العطاء. هذا يعني أن الذات الأولى الحاملة للعملية التاريخية لم تعد القبائل، بل الدولة. وهكذا كفت الفتوحات عن كونها فتوحات القبائل، وأصبحت فتوحات الدولة الإسلامية العربية، التي

كانت تستخدم القبائل لهذا الغرض، وتعطيها أجرها مقابل ذلك. بالاستناد إلى ذلك تحولت المقاتلة إلى جيش، وتحول العطاء إلى أجر ومرتب.

رأينا سابقاً كيف أن الكثير من المؤرخين القدماء، مثل الماوردي، وابن خلدون، كانوا يشددون على ضرورة التمييز بين ديوان عمر، وبين ديوان الجباية، وأن ديوان عمر قد تحول لاحقاً إلى ديوان الجيش. إن في هذا وصفاً دقيقاً لمحتوى التطور التاريخي الذي جرى في هذه الفترة. إن هذا الانتقال من ديوان عمر إلى ديوان الجيش عنى تحولاً تاريخياً كبيراً في المكانة التاريخية للقبائل. بقيت القبائل تشكّل المقاتلة. لكن المقاتلة الأولى أثناء الموجة الأولى للفتوحات كانت في نفس الوقت صاحبة الأمر، وسيدة عملية الفتح، والمتحكمة في أشكال تنظيمها وإدارتها، أي باختصار كانت الذات التاريخية الأولى للتطور التاريخي. أما المقاتلة الثانية، أي القبائل في عهد معاوية، فقد أصبحت تابعة لصاحب الأمر، وخاضعة للدولة التي أخذت على عاتقها كاملاً مسؤولية تنظيم وإدارة الفتوحات. وهكذا اختُزلت القبائل بمنظور دورها السياسي ـ الاجتماعي إلى كونها أداة منفذة، أي إلى كونها جيشاً للسلطة والسلطان، وصودرت ذاتية دورها التاريخي في إطار التنظيم السياسي الجديد للمجتمع. توجد في المصادر الكثير من المؤشرات التي تدل بوضوح على هذه الحقيقة التاريخية.

رأينا في الخطبة البتراء لزياد كيف أنه كان يهدد القبائل العاصية بقطع العطاء عنها، وحرمانها من فيء السلطان. إن عدم الطاعة للسلطان يحرم، بموجب المنطق السياسي الجديد، القبائل من الفيء. توضح روايات البلاذري حول ولاية زياد للعراق، كيف أن زياد قد حصر بيده كاملاً أمر توزيع الرزق والعطاء (الأجر)، سواء من حيث الكم، أو من حيث الفترة الزمنية فيقول البلاذري أن زياد كان قد بنى «داراً للرزق». وكان زياد يجلس في كل يوم جمعة ليحادث ويحاسب ويشارو رسل عماله، وينظر فيما قدموا له في أمر الأموال والنفقات، ثم يأتيه عماله على دار الرزق والكلّاء وأصحاب السوق، فيسألهم عما ورد دار الرزق، وعن الأسعار، وعن ما يحتاجون إليه في مصالحهم. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (4)، الجزء الأول، ص 214). في رواية أخرى يذكر البلاذري حول أعمال زياد: «وكان يجبي من كور البصرة ستين ألف ألف، فيعطي المقاتلة من ذلك ستة وثلاثين ألف ألف، ويعطي الذّريّة ستة عشر ألف ألف درهم، وينفق في نفقات السلطان ألفي ألف، ويجعل في بيت المال للبدائق والنوائب ألفي ألف درهم، ويحمل إلى معاوية أربعة آلاف درهم. وكان يجبي من الكوفة أربعين ألف ألف، ويحمل إلى معاوية ثلثي الأربعة الآلاف ألف لأن جباية الكوفة ثلثا جباية البصرة، وحمل عبيد الله بن زياد إلى معاوية ستة آلاف

ألف درهم فقال: اللهم ارض عن ابن أخي». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 218). وتقول رواية أخرى: «كان زياد إذا أهل هلال المحرم أخرج للمقاتلة اعطياتهم وإذا رأى هلال شهر رمضان أخرج للذريّة أرزاقهم». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 219). إن تحويل العطاء إلى أجر عنى أيضاً تحوله إلى وسيلة ناجعة من وسائل ضبط القبائل، وتأديبها. توضح هذا مثلاً أثناء ثورة الخارجي فروة بن نوفل الأشجعي في الكوفة في السنة الحادية والأربعين للهجرة (661 م). كان فروة قد ترك على رأس خمسمائة مقاتل جيش الخوارج في النهروان. ولما تسلم معاوية الخلافة، خرج عليه. كانت وسيلة معاوية في قمع هذه الثورة الخارجية في أنه هدد القبائل بقطع الرزق والعطاء عنها، إذا لم تقم بنفسها ولوحدها بقمع فروة، وإخماد حركته. وهكذا اضطرات قبائل الكوفة لفعل ذلك، حتى يستمر عطاؤها ورزقها. (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 257 ، البلاذري، أنساب الأشراف (4)، الجزء الأول، ص 163).

كانت إحدى مقومات مؤسسة الدولة الخلافية إذن حريتها التامة في التصرف بالفيء وبيت المال من دلائل ومؤشرات ذلك أن معاوية وعماله جعلوا يستخدمون العطاء والأرزاق استخداماً موجهاً لتحقيق أغراض سياسية معينة. من ذلك على سبيل المثال حذف هذا من العطاء وحرمانه منه بسبب ضعفٍ في ولائه، أو زيادة عطاء هذا جزاء له على طاعته، أو ضم ذاك إلى لائحة الرزق والعطاء لكسب ودّه ونُصرته. يتوضح هذا الأمر في حوادث حركة أحد كبار وجوه أنصار وشيعة علي في الكوفة، حجر بن عدي.

كان حجر شيخاً من شيوخ الكوفة، وشريفاً من أشرافها، يجاهر بحبه لعلي، ونفوره من معاوية. وكان من القلائل الذين يهاجمونه علناً عمال معاوية، المغيرة بن شعبة، ومن بعده زياد بن أبيه. وكانت جميع قبائل الكوفة تتعاطف وتتضامن معه، لأنه كان يمثل عملياً لسان حالها العلني ضد سياسة معاوية التي كانت قد حرمتهم حرماناً تاماً من العطاء. (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 113 ، ابن خلدون، الجزء الثالث، ص 11).

يبدو أن الانضمام إلى قائمة العطاء أصبحت امتيازاً. فتذكر أحد الروايات أن معاوية ضم عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب إلى «شرف العطاء»، بعد أن صالحه وطوى نزاعه معه. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (4)، الجزء الأول، ص 132). تُخبر بعض الروايات أن زياد ابن أبيه زاد عطاء عماله ألف درهم، وزاد في عطائه الشخصي خمسة وعشرين ألف درهم. (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 279). قام زياد باختيار خمسمائة

رجل من «مشيخة البصرة»، أي من زعماء قبائلها وضمهم إلى بطانته الشخصية، وجزاهم سنوياً بعطاء يتراوح بين ثلاثمائة إلى خمسمائة درهم. (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 78).

توضح إذن أن علاقة الإدارة السياسية المركزية بالقبائل أصبحت في جوهرها **علاقة حُكم.** هنا تتكشف طبيعة الانقلاب الذي أحدثه تأسيس خلافة معاوية في العلاقة فيما بين الإدارة السياسية المركزية والجمهور القبلي، إذ كفت هذه العلاقة عن كونها علاقة بين متواكلين، متفاوضين، ومتكافئين، وتحولت في جوهرها لعلاقة تبعية حكومية محضة. مفهوم «علاقة الحكم» في هذا السياق التاريخي يعني **أن تدبير الشؤون العامة للأمة، وإدارة مصالحها وأمورها ومعاملاتها الجماعية العامة المشتركة أصبح قطاعاً اجتماعياً خاصاً، تابعاً لصلاحيات الدولة وحدها، لا دخل للقبائل به، ويتميز أيضاً تميزاً واضحاً عن قطاع العلاقات القبلية العامة.** عنى هذا من جانب إغناء وتوسيعاً، كمياً وكيفياً، للحياة الاجتماعية العربية، وتضمن من جانب آخر فصلاً دقيقاً بين ما هو قبلي، وبين ما هو اجتماعي. إن التنظيم السياسي الجديد للمجتمع القائم على هيمنة سلطة الدولة، قد ضيق إذن من حجم ووزن العلاقات القبلية في المجتمع، وأدى إلى نشوء عوامل اجتماعية ــ سياسية أخرى، غدت هي المتحكمة في طبع وصياغة الحياة الاجتماعية العامة. تجلت مظاهر النوعية الحياتية الجديدة المرتكزة على علاقة الحُكم كعلاقة تاريخية جديدة في التاريخ الإسلامي المبكر في ثلاثة مجالات حيوية رئيسية. تعبر وحدة هذه المجالات الحيوية الثلاثة عن الطابع المرحلي الجديد الذي انتهت به مرحلة صدر الإسلام، واختُتمت به فترة تاريخية أخرى في تطور الأمة والدولة والمجتمع. سنحاول في شروحاتنا التالية تسليط بعض الأضواء على هذه القضية.

كان المجال الحيوي هو الانقلاب الثوري في النوعية الحياتية في المعسكرات والمدن الجديدة في الأمصار المفتوحة. للأسف فإن المصادر تُخبر عن هذه الناحية الهامة من التاريخ الاجتماعي لهذه المرحلة بشحّ شديد، إذ لا نجد فيها إلا إشارات عابرة متبعثرة هنا وهناك. لكن مع ذلك يمكن بالاستناد إليها إعادة ترميم جملة من العلاقات الاجتماعية الأساسية المرتبطة بتطور الحياة المدنية العربية في هذه المرحلة.

يبدو أن الأوضاع في المعسكرات الأساسية للقبائل، الكوفة والبصرة، قد وصلت في نهاية هذه المرحلة إلى حالة فظيعة من الاضطراب والفساد والانهيار. تجمع المصادر أنه لما تسلم زياد ولاية البصرة، كان الإنسان فيها لا يأمن على شيء، لا على نفس ولا على مال.

يذكر البلاذري أنه لما وصل زياد البصرة كانت الفوضى شائعة، وكل يعمل على هواه، والأمان قليل، والسرقات شائعة كثيرة. (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (4)، الجزء الأول، ص 196). يؤكد الطبري أثناء حديثه عن بدايات حكم زياد في العراق على هذه الوقائع التاريخية. (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 77).

إن العقدة الكبرى هنا كانت تكمن في الهوة الكبيرة الفاصلة بين الأخلاقيات البدوية والسلوكيات القبلية العشائرية من جانب، وبين متطلبات وضرورات العيش المشترك المتجاور في إطار بيئة مدنية ضيقة من جانب آخر. لقد نقلت القبائل ما كانت معتادة عليه من أنماط السلوك إلى أوطانها الجديدة. لكن هذه الأنماط السلوكية كانت متأصلة في حياة الصحراء الواسعة، حياة الرحيل والتنقل والغزو والرعي وما شابه. وكان لهذه الأنماط السلوكية ما يبررها في ظروف هذه البيئة القاسية. لكنها لم تعد تتناسب نهائياً مع تغير الظروف الحياتية البيئية الجديدة من خلال العيش المشترك في المعسكرات والمدن الجديدة. على ما يبدو كانت تقود فظاظة البداوة وجلافتها إلى نزاعات واسعة لأتفه الأسباب، وكان يكفي لمشاجرة فردية أن تسوّق عشائر بأكملها للمقاتلة، وأخذت عقلية الغزو تجد تشخيصها في السطو على أملاك الخصم وسرقة أمواله. هذا يوضح أن الانتقال من الأسباع والأخماس والأرباع في المعسكرات إلى مدينة واحدة كان عملية اجتماعية معقدة، تطلبت الكثير من الجهد والعناء والخبرات.

لكن لا يمكن فصل هذ التطور الاجتماعي عن عملية التطور السياسية في هذه المرحلة. هنا يبرز بوضوح شديد التشابك الوثيق في العوامل الاجتماعية والسياسية في التطور التاريخي العربي. ولعل أحد أهم دوافع هذا الجدل التاريخي بين الاجتماعي والسياسي في مرحلة صدر الإسلام هو توفر سلطة وحكومة مركزية، تملك جميع الوسائل المادية اللازمة لكي تقمع سلوكيات القبائل، وتهذبها، وتسكبها في إطار اجتماع مدني، له أصوله وقوانينه وقواعده الواجب تعلمها وإتباعها. من المفهوم أن هذا ما كان له ليحدث بصورة سلمية. وقع تحقيق هذه المهمة التاريخية الكبرى على عاتق معاوية وعماله، وبصورة خاصة زياد بن أبيه، عامله على العراق. ويكتسب العراق هنا أولوية واضحة، لأنه أصبح الموطن الجديد للأكثرية الساحقة للقبائل العربية التي تركت منازلها في شبه الجزيرة، واستوطنته.

رأينا سابقاً كيف أن زياد كرس القسم الأول من خطبته البتراء لوصف الأوضاع السيئة السائدة في البصرة. أما في القسم الثاني فقد استعرض زياد الإجراءات التي ينوي أن

يعاقب بها كل مخالف، مثير للشغب والفوضى، «فمن غرق قوماً غرقته ومن حرق على قوم حرقناه ومن نقب بيتاً نقبت عن قلبه ومن نبش قبراً دفنته حياً».

يقول الطبري أنه لما انتهى زياد من خطبته، قام أبو هلال مرداس بن أُدَيّة قائلاً: «أنبأ الله بغير ما قلت قال الله عز و جل وإبراهيم الذي وفّى ألا تزر وازرة وزر أخرى وأنْ ليس للإنسان إلا ما سعى فأوعدنا الله خيراً مما واعدت يا زياد فقال زياد إنّا لا نجد إلى ما تريد أنت وأصحابك سبيلاً حتى تخوض إليها الدماء». (قارن: الطبري، نفس المصدر السابق، ص 76). تشير المصادر تكرراً إلى بطش زياد في الناس. يقول الطبري في هذا الصدد: «وكان زياد أول من شدَّ أمر السلطان وأكّد الملك لمعاوية وألزم الناس الطاعة وتقدّم في العقوبة وجرد السيف وأخذ بالظن وعاقب على الشُبهة وخافه الناس في سلطانه خوفاً شديداً حتى أ مِن الناس بعضهم بعضاً حتى كان الشيء يسقط من الرجل أو المرأة فلا يعرض له أحد حتى يأتيه صاحبه فيأخذه وتبيت المرأة فلا تغلق عليها بابها وساس الناس سياسة لم يُرَ مثلها وهابه الناس هيبة لم يهابوها أحد قبله وأدرّ العطاء وبنى مدينة الزرق». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 77).

يؤكد البلاذري في رواياته حول زياد بن أبيه النجاحات الكبرى لزياد في تغيير طبيعة الحياة في البصرة. ويروي في هذا السياق الكثير من القصص في شدة زياد في عقابه، وبطشه في كل مخالف. نسوق منها بعض النماذج التي تقدم لنا صورة حيّة عن الأوضاع التي حاول زياد السيطرة عليها بالقوة والعنف.

«قالوا: وسمع زياد حين قدم البصرة تكبيراً في بعض الليالي، فقال: ما هذا؟ قيل هذه دار عبيد بن عُمير تُحرس لأن الناس من البَيات والسَّرَق في أمر عظيم، وإن المرأة لتستغيث فيما يُغيثها أحد، فقال زياد: ما كل الناس يقدر على ما يقدر عليه عبيد، ما قدومي ها هنا إلا باطل، فلما أصبح جمع الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس إنه بلغني ما لا صبر عليه. إني قد أجّلتكم في أن يبلغ شاهدكم غائبكم ثلاثاً، إنا إن وجدنا أحد بعد صلاة العتمة ضربنا عنقه، ثم نزل. وجعلوا يتحدثون بقوله فيهزؤون، فلما مضى الأجل دعا عباد بن الحصين الحَبَطي، وكان قد ولاه شُرَطه، فأمره فطاف فلم يجد أحداً بعد العتمة إلّا ضرب عنقه، فأصبح في الرحبة خمسمائة رأس، وفعل ذلك ليالي متوالية، فجعل الناس إذا سلم الإمام في العتمة نهض الرجل من خلفه مبادراً فربما ترك نعليه من العجلة. ثم نادى مناديه: بَرِئَت الذمة من رجل أغلق بابه، ومن ذهب له شيء فأنا له ضامن، ففتح الناس أبوابهم لا يخافون سرقاً». (قارن: البلاذري، أنساب الأشراف (4)،

الجزء الأول، ص 196). في رواية أخرى عن هشام بن الكلبي يقول البلاذري: «وأُتي زياد بنبّاشين فأمر بهم فدفنوا أحياء، وأُتي برجل غرّق زرعاً فغرقه في الماء، وأمر برجل أحرق داراً فأحرق بالنار». (قارن: نفس المصدر السابق، ص 197).

عكس بطش زياد الذي تخبر عنه الروايات المذكورة أمرين أساسيين. الأمر الأول هو أنه أصبح الآن هناك حكومة مركزية قادرة أساساً قدرة عملية مادية يومية على البطش بالقبائل، وقهرها، وإلزامها بالأمن والسلام. الأمر الثاني هو أن هذا البطش كان ظاهرة يجب درسها وفهمها في سياق التطور الاجتماعي والعمراني لأمة محمد. هذا يعني أن البطش كان أيضاً وسيلة السلطة السياسية الجديدة لإنهاء حالة الفوضى القبلية السائدة في الأمصار، وتكوين حياة مدنية منسجمة ذات أصول وقواعد جديدة تسمح بالعيش بأمان وسلام. هذه قضية تاريخية كبرى كثيراً ما تُهمل.

يمكن القول أن ولادة المدنية العربية الإسلامية كانت جزءاً بنيوياً من عملية الانتقال من القبيلة إلى الدولة في التاريخ العربي الإسلامي.

لقد كانت البصرة والكوفة، وغيرها، معسكرات أسستها القبائل لتكون قواعد عسكرية لها. وشتان بين المعسكر والمدنية من منظور قوانين الاجتماع والعمران التاريخية. ولم يكن الانتقال التدريجي من المعسكر القبلي إلى المدنية العربية الإسلامية إلّا جزءاً جوهرياً من الانتقال التدريجي من سيادة النظام القبلي إلى سيادة الدولة الإسلامية. وكما أنّ هذا الانتقال الأخير لم يتم إلا بالقهر والعنف، كذلك كان الانتقال الأول.

إن وجود سلطة مركزية قوية مسلحة حاملة لوحدها للقرار السياسي كله مكن عملياً من دمج الأخماس والأرباع في إطار أجواء مدنية واحدة. بهذا المعنى مثلت هذه السلطة المركزية الوحدة العمرانية والاجتماعية المدنية الجديدة، لأنها كانت واضعة القوانين، والساهرة على تطبيقها، والراعية للمصالح والمرافق العامة. لقد غدا هذا ممكناً لأن طبيعة السلطة المركزية أصبحت لا قبلية، أو فوق قبلية ولأنها أصبحت تملك المقومات المادية لتحقيق هذه الوحدة العمرانية الجديدة، سواء من حيث قوات الشرطة، أو من حيث المال.

في هذا السياق التاريخي يجب أيضاً ترتيب إجراءات زياد في تربيع الكوفة وتخميس البصرة، وإعادة ترتيب القبائل في العديد من الأمصار الأخرى، كما تم في خراسان. ولعل مقارنة تاريخية بسيطة بين هذا الإجراء الأموي وبين عملية التسبيع التي قام بها عمر بن الخطاب كافية لتوضيح الأشواط الكبيرة التي قطعتها الأمة خلال هذا الفاصل الزمني في عملية نموها واكتمالها التاريخي. فإذا كان التسبيع العمري قد تم كاملاً

بالتشاور مع وجوه القبائل وزعمائها وحكمائها وعقلائها، وبالاستعانة بخير نسابيها، فإن التربيع والتخميس الأموي كان قراراً سياسياً حكومياً مُلزماً، وجب على القبائل تنفيذه. وإذا كان عمر قد راعى العوامل والروابط القبلية والنسبية، فإن زياد انطلق كاملاً من مصالح الأمن الداخلي، واستقرار سيادة السلطة في الأمصار. لهذا تم الاختزال في عدد الأحياء، على الرغم من تنامي عدد السكان في هذه المدن. لقد أنزل زياد القبائل الأحياء على الصورة التي تناسبه من حيث رفع قدراته على التحكم بحركة القبائل، ومراقبتها، وسياستها.

خلاصة القول في المجال الحيوي الأول للنوعية الحياتية الجديدة في الأمصار المفتوحة، والمرتكز على علاقة الحكم، هو أن ولادة الدولة العربية الإسلامية الأولى على يد معاوية بن أبي سفيان وعامله زياد ابن أبيه. كان في نفس الوقت البداية التاريخية الفعلية لتاريخ المدنية العربية الإسلامية. من الواضح أن مفهوم المدنية التي نستخدمه هنا هو مفهوم اجتماعي ـ تاريخي، وليس مفهوماً جغرافياً ـ ديموغرافياً محضاً. إننا نعتقد أن طابع الاجتماع البشري يجب دراسته بالارتباط مع الطابع العام لمرحلته التاريخية، أي بالارتباط مع بيئته التاريخية الخاصة.

كان المجال الحيوي الثاني هو التضييق على الاستقلالية القبلية والحد من مجالات الإدارة الذاتية للوحدات القبلية. إن علاقة الحكم التي أصبحت العلاقة الأساسية بين المركز السياسي والقبائل فرضت بالضرورة هذه النتائج، إذْ لم يعد أمر ترتيب الشؤون الداخلية للقبائل مسألة قبلية خالصة، وإنما أيضاً مسألة ذات علاقة مباشرة باستقرار الأوضاع السياسية العامة كما تراها وتخطط لها السلطة المركزية. لهذا فقد غدا التدخل في الشؤون الداخلية القبلية أمراً عادياً، تفرضه المصالح الحيوية للسلطة السياسية. في ذات الوقت أصبحت القبائل من تلقاء نفسها تراعي لوازم هذه الضرورات السياسية لدى ترتيبها لأوضاعها السياسية. وتوجد في المصادر العديد من المؤشرات على هذه الواقعة التاريخية، لعل من أكبرها وأهمها قصة زياد ومعاوية مع حجر بن عدي في السنة السادسة والخمسين للهجرة.

كان حجر بن عدي من كبار شخصيات الكوفة، وأحد أهم شيوخها ووجوهها، ورأس أنصار علي في هذه المدينة. لم يُضمر حجر ولاءه لعلي في يوم من الأيام، حتى بعد تسلم معاوية للخلافة. وكان حجر يتجرأ على عامل معاوية، المغيرة بن شعبة، ويتهجم عليه علناً وعلى الملأ، ويجادله في عدم شرعية خلافة معاوية وكانت قبائل الكوفة جميعها تحترم

وتهاب حجر، لا لعلو منزلته في الدين والدنيا وحسب، وإنما أيضاً لأنه كان يُطالب المغيرة بأن يعطي قبائل الكوفة أعطياتها وأرزاقها التي كان المغيرة قد حبسها عنها. لما مات المغيرة، وتسلم زياد بن أبيه من بعده ولاية الكوفة، استمر حجر في سلوكه ونهجه، ولم يغير منه شيئاً. لكن زياد لم يكن مستعداً لتحمل حجر، كما كان المغيرة من قبله يفعل، فاتفق مع معاوية على اعتقاله وإرساله إلى دمشق.

حين أراد زياد اعتقال حجر، رفض أصحابه تسليمه، فما كان من زياد إلا أن جمع رؤساء القبائل في الكوفة، وهددهم وتوعدهم، وطالبهم بأن يكفوا قبائلهم عن الالتفاف حول حجر، وعن مساندته ونصرته. وهذا ما كان فعلاً، حيث اعتزلت القبائل حجر، وتركته لوحده مع قلة من أصحابه. بعد ذلك أرسل زياد قوات شرطته لاعتقال حجر.

لكن حجر وجماعته هربوا، واعتصموا بدار لهم بالقرب من كندة وأرسل حجر أحد أصحابه إلى مجالس كندة، يستنهضهم للدفاع عن حجر، لكن أحداً لم يتجرأ على الفِعل والمناصرة.

على إثر هذه التطورات، صعد زياد المنبر، وأمر القبائل نفسها أن تهاجم حجر وتسلمه إليه. فخرجت الأزد وبجيلة وخثعم والأنصار وخزاعة وقضاعة، وسائر أهل اليمن، ودخلوا على حجر، فاعتقلوه بأيديهم، وسلموه لزياد.

لم يكتف زياد بذلك، بل أرسل إلى رؤساء الأرباع في الكوفة، وهم عمرو بن حريث على ربع أهل المدينة، وخالد بن عُرفطة على ربع تميم وهمدان وقيس بن الوليد بن عبد شمس بن المغيرة على رُبع كندة وربيعة، وأبو بُردة بن أبي موسى على ربع مذحج وأسد، وأمرهم أن يشهدوا أن حجراً «جمع إليه الجموع وأظهر شتم الخليفة ودعا إلى حرب أمير المؤمنين وزعم أن هذا الأمر لا يصلح إلا في آل أبي طالب ووثب بالمصر وأخرج عامل أمير المؤمنين وأظهر عذر أبي تراب والترحم عليه والبراءة من عدوه وأهل حربه». فعل رؤساء الأرباع في الكوفة ما طلبه منهم زياد، وشهدوا عليه هذه الشهادة بصورة خطية رسمية. فقام زياد بعد ذلك بإرسال حجر إلى معاوية مع ثلاثة عشر من أصدق أعوانه. كُلِّم معاوية في بعضهم، فعفا عنهم، وتبرأ بعضهم من علي. فعُفي عنه، وقتل حجر مع ستة من المخلصين له. (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 115 ــ 136، البلاذري، أنساب الأشراف (4)، الجزء الأول، ص 242 ــ 272).

توضح قصة حجر بن عدي كيف أن السلطة السياسية أصبحت قادرة على شل مبدأ التضامن القبلي شلاً كاملاً، إذا كان الأمر يتعلق بها وبمصالحها. في حالة كهذه

أصبحت المعايير والاعتبارات القبلية ثانوية تماماً، وفسحت المكانة الأولى لمعايير النظام السياسي الجديد، الذي أصبحت صاحبة الأولوية المطلقة في ترتيب أمور الأمة. لم يكن زياد ومعاوية قادرين على معاقبة أفراد وجماعات صغيرة، بل قبائل بأسرها.

إن مكافحة المعارضة السياسية التي تبلورت بوضوح في عهد معاوية، سواء في الإرهاصات الأولى للحركات الشيعية، أو في الحركة الخارجية، حتم بصورة قطعية ضرورة الحد من الاستقلالية القبلية، حين تكون مصالح السلطة مهددة. إن قمع المعارضة السياسية ما كان له ليستقيم أساساً إلّا بإلغاء مبدأ التضامن القبلي، وحذف العصبية القبلية حذفاً تاماً عن العمل والتأثير. اتبع زياد ومعاوية هذا المنهج بصورة حازمة متسقة، بحيث أنهما تمكنا من عزل المعارضين عن قبائلهم، وبالتالي عن سندهم المادي والاجتماعي. وكل قبيلة كانت تعرض نفسها لخطر العقوبات الجماعية القاسية في حال مخالفتها لأوامر السلطة، وإبراز تضامنها العملي مع أفرادها المعارضين. الهام في الأمر أن الإدارة السياسية المركزية أصبحت سلطة سياسية حكومية بالمعنى التاريخي الكامل للكلمة، أي أنها أصبحت تملك جميع الأركان والمقومات المادية التي تؤهلها لترتيب مصالح الأمة بمعزل عن العلاقات والروابط القبلية، وكذلك بمعزل عن الدعم المادي المباشر للقبائل. لقد انعقدت استقلالية المركز السياسي بالحد الكامل من استقلالية القبائل في الأمور والمصالح الاجتماعية العامة.

هذه السياسة، وكذلك هذه الوضعية التاريخية الجديدة، هي التي مكّنت معاوية وزياد من ضبط المجتمع العربي، والحفاظ على وحدته وتماسكه، وصهر جميع القبائل في نطاق نظام سياسي، انحصر فيه دورها على دور المقاتلة والرعية فقط. بهذا الشكل استطاع معاوية وزياد قمع الحركات الخارجية ايضاً. فحين قامت جماعة من خوارج البصرة، وأخذت بالاستعراض، خطب زياد في أهل البصرة الخطبة التالية: «يا أهل البصرة ما هذا الذي قد اشتملتم عليه إني أعطي الله عهداً لا يخرج عليّ خارجي بعدها فأدع من حيه وقبيلته أحداً فالحقوني بواثقكم فقام خطباء البصرة فتكلموا واعتذروا». (قارن: اليعقوبي، الجزء الثاني، ص 276). بهذه الطريقة تمكن زياد من ضبط الأوضاع في الكوفة وفي البصرة. لقد كان زياد يطالب كل وحدة قبلية أن تكفيه لوحدها ومن تلقاء نفسها كل من يعارض منها، أو يخرج على السلطان، أو يمارس أعمال الشغب والقتل والإجرام وما شابه. ومن لم يلتزم بهذا، فقد حقت عليه عقوبة السلطان التي كانت تطال الوحدة القبلية بأسرها، وليس المشاغبين والمشاكسين وحسب. هكذا يكون معاوية وزياد قد عكسا مفعول التضامن القبلي لصالحهما، حين غدت وسيلة في أيديهم، يوظفونها كيفما شاؤوا، للحفاظ على النظام والأمن والاستقرار داخل الأمة.

يعود الفضل لهذين المؤسّسَيْن الأولين للدولة العربية الإسلامية في صياغة قيمة الطاعة والجماعة، واعتبار الخارج على السلطان، كاسراً للطاعة، وبالتالي مفارق للجماعة. هكذا شهد رؤساء الأرباع في الكوفة على حجر، وفق رواية أخرى للطبري والبلاذري، أنه «خلع الطاعة وفارق الجماعة ولعن الخليفة ودعا إلى الحرب والفتنة». (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 132 ، البلاذي، أنساب الأشراف (4)، الجزء الأول، ص254). بدون أدنى شك عبر هذا المبدأ العقائدي الحزبي الجديد عن مصالح خلافة معاوية لأجل الدفاع عن حكمه وسلطانه في وجه أي حركة معارضة مهما كان لونها ونوعها. لكن كان لهذا المبدأ في ظل ظروف ذلك الزمان بعدٌ تاريخيٌ بالغ الأهمية، إذْ ربط ربطاً وثيقاً بين الدولة والجماعة. أصبحت الدولة إذن تمثل تمثيلاً مباشراً وحدة الأمة جمعاء. لهذا فإن الخارجَ عليها، خارجٌ بالضرورة عن الأمة والجماعة. بهذا المعنى غدت الوحدة السياسية للأمة أوسع وأعلى من مجرد العلاقات القبلية، وما يربط بينها من صلة رحم ونسب وحلف. أصبحت وحدة الأمة وحدة جميع المسلمين مجسدة في طاعتهم للخلافة وانصياعهم لسلطانها، بغض النظر عن أوضاعهم القبلية الخاصة. وقد تبدلت الأولويات تبدلاً نهائياً، فالولاء للسطان، وليس الولاء للعشيرة، أصبح المعيار السياسي الأول في الممارسة السياسية اليومية لدى الجميع. وهذا بالضبط كان عاملاً سياسياً جامعاً لا قبلياً، يربط الجميع في هيكلية سياسية أخرى لم يعرفوها من قبل، هي هيكلية الدولة الواحدة الحاكمة الشارعة المُوحّدة.

أحدث تأسيس الدولة تغييراً جزئياً، ولكن هاماً، في البنية الاجتماعية القبلية. **عبر هذا التغيير عن المجال الحيوي الثالث في النوعية الحياتية الجديدة للأمة في الأمصار بعد أن سادت فيها علاقة الحكم سيادة تامة.** كان محتوى هذا التغيير أن **الأشراف**، أي رؤساء القبائل، بدؤوا بالتحول إلى شريحة اجتماعية خاصة، لها منزلتها الاجتماعية والسياسية التي أخذت تميزها بوضوح عن العامة والجمهور في قبائلها، يعود السبب في ذلك إلى أن تدخل السلطان في الشؤون الداخلية للقبائل كان يتم من خلال التنسيق مع رؤسائها وأمرائها. هذا كان يعطيهم دوراً متميزاً له نتائجه الاجتماعية الضرورية. إن وظيفة صلة الوصل بين القبائل والسلطان أخذت تفك الأشراف فكاً واضحاً عن ترسخهم الكامل في الإطار القبلي، إذا أصبحوا ممثلي السلطان أمام قبائلهم، أكثر من كونهم ممثلي القبائل أمام السلطان. رأينا مثلاً كيف جمع زياد ابن أبيه رؤساء الأسباع حين أراد تصفية حجر بن عدي، وكيف أوكلهم بمهماتهم في هذا الصدد.

تشير بعض الروايات أنها أصبحت سنة متبعة في عهد معاوية، إذ كانت تأتيه سنوياً

وفود من الأمصار مؤلفة من عامله على المصر المعني وأشراف القبائل فيها. كان معاوية يبحث معهم شؤونهم وشؤون مِصرهم، وحالهم مع عامله عليهم، بحضور هذا العامل. هكذا يخبرنا الطبري عند قدوم وفد عبيد الله بن زياد في أشراف أهل العراق إلى معاوية في السنة الثامنة والخمسين للهجرة. يبدو أن معاوية أراد استشفاف رأي الأشراف بعبيد الله. (قارن: الطبري، السلسلة الثانية، الجزء الأول، ص 195).

أخذت الأشراف تتلقى الأوامر من السلطان، وأصبحت مهمتها العمل على إقناع قبائلها على تنفيذ هذه الأوامر. وكثيراً ما كان زياد يكلف الأشراف بإعلام قبائلها عما ينوي اتخاذه من خطوات وإجراءات. ومن العادي أن يحظى الأشراف مقابل هذا بنوع من الامتيازات الوجاهية والمالية. سواء هذه الامتيازات أو هذا الدور السياسي الجديد الذي وَجَبَ عليهم ممارسته رسموا الملامح الأساسية للمنزلة الاجتماعية الجديدة للأشراف.

قبل أن نختم الكلام في هذا الفصل، نود أن نسوق استشهاداً طويلاً من المسعودي، حيث يصف وصفاً حياً دقيقاً جدول العمل اليومي الذي كان معاوية بن أبي سفيان، خليفة المسلمين في أول دولة لهم، يقوم بتحقيقه في كل يوم.

«وكان من أخلاق معاوية أنه كان يأذن في اليوم والليلة خمس مرات كان إذا صلى الفجر جلس للقاص حتى يفرغ من قصصه ثم يدخل فيؤتى بمصحفه فيقرأ جزأه ثم يدخل إلى منزله فيأمر وينهى ثم يصلي أربع ركعات ثم يخرج إلى مجلسه فيأذن لخاصة الخاصة فيحدثهم ويحدثونه ويدخل عليه وزراؤه فيكلمونه فيما يريدونه من يومهم إلى العشى ثم يؤتى بالغذاء الأصغر وهو فضلة عشاء الليل من جدي بارد أو فرخ أو ما يشبهه ثم يتحدث طويلاً ثم يدخل إلى منزله لما أراد ثم يخرج فيقول يا غلام أخرج الكرسي فيخرج إلى المسجد فيوضع فيسند ظهره إلى المقصورة ويجلس على الكرسي ويقوم الأحراس فيتقدم إليه الضعيف والأعرابي والصبي والمرأة ومن لا أحد له فيقول ظلمت ويقول اعزوه ويقول عُدِيَ عليّ فيقول ابعثوا ويقول صُنِع بي فيقول انظروا في أمره حتى إذا لم يبق أحد دخل فجلس على السرير ثم يقول ائذنوا للناس على قدر منازلهم ولا يشغلني أحد عن رد السلام فيقال كيف أصبح أمير المؤمنين أطال الله بقاه فيقول بنعمة الله فإذا استووا جلوساً قال يا هؤلاء إنما سميتم أشرافاً لأنكم شرفتم من دونكم بهذا المجلس ارفعوا إلينا حاجة من لا يصل إلينا فيقوم الرجل فيقول استُشهِد فلان فيقول افرضوا لولده ويقول آخر غاب فلان عن أهله فيقول تعاهدوهم وأعطوهم اقضوا حوائجهم اخدموهم ثم يؤتى بالغذاء ويحضر الكاتب فيقوم عند رأسه ويقدم الرجل فيقول له اجلس على المائدة فيجلس فيمد يده فيأكل بلقمتين

أو ثلاث والكاتب يقرأ كتابه فيأمر فيه بأمره فيقول يا عبد الله أعقب فيتقدم آخر حتى يأتي على أصحاب الحوائج كلهم وربما قدم عليه من أصحاب الحوائج أربعون أو نحوهم على قدر الغدا ثم يرفع الغدا ويقال للناس أجيزوا فينصرفون فيدخل منزله فلا يطمع فيه طامع حتى ينادى بالظهر فيخرج فيصلي ثم يدخل فيصلي أربع ركعات ثم يجلس فيأذن لخاصة الخاصة فإن كان الوقت شتا أتاهم بزاد الحاج من الأخبصة اليابسة والخشكانج والأقراص المعجونة باللبن والسكر ودقيق السميد والكعك المسمن والفواكه اليابسة والذانجوج وإن كان الصيف أتاهم بالفواكه الرطبة ويدخل إليه وزراؤه فيؤامرونه فيما احتاجوا إليه بقية يومهم فيجلس إلى العصر ثم يخرج فيصلي العصر ثم يدخل منزله فلا يطمع فيه طامع حتى إذا كان في آخر وقت العصر خرج فجلس على سريره ويؤذن للناس على منازلهم فيؤتى بالعشا فيفرغ منه مقدار ما ينادى بالمغرب فيخرج فيصلي ثم يصلي بعدها أربع ركعات يقرأ في كل ركعة خمسين آية يجهر تارة ويخاف أخرى ثم يدخل منزله فلا يطمع فيه طامع حتى ينادي بالعشا الآخرة فيخرج فيصلي ثم يؤذن للخاصة وخاصة الخاصة والوزراء والحاشية فيأتونه الوزراء فيما أرادوا صدراً من ليلتهم ويستمر ثلث الليل في أخبار العرب وأيامها والعجم وملوكها وسياساتها وسير ملوك الأمم وحروبها ومكايدها وسياساتها لرعيتها وغير ذلك من أخبار الأمم السالفة ثم تأتيه الطرف الغريبة من عند نسائه من الحلوى وغيرها من المآكل اللطيفة ثم يدخل فينام ثلث الليل ثم يقوم فيقعد فيحضر الدفاتر فيها سير الملوك وأخبارها والحروب والمكائد فيقرأ ذلك عليه غلمان له مرتبون وقد وكلوا بحفظها وقراءتها فيمر بسمعه كل ليلة جمل الأخبار والسير والآثار وأنواع السياسات ثم يخرج فيصلي الصبح ثم يعود فيفعل ما وصفناه في كل يوم». (قارن: المسعودي، الجزء الخامس، ص 72 – 78).

خلاصة القول في هذا الفصل الأخير من هذه الدراسة أن جملة المحدثات التي تنسبها المصادر لمعاوية بن أبي سفيان كانت تترابط فيما بينها في منطق داخلي يتسم بكل خصوصيات النسقية التاريخية. لقد أنهى معاوية مرحلة صدر الإسلام، أي المرحلة الانتقالية من القبيلة إلى الدولة في التاريخ العربي الإسلامي، ووضع بذلك حجر الأساس لسائر التطورات والمراحل التاريخية اللاحقة.



موجز القول في منهج الدراسة

نحن ننظر إلى دراستنا هذه حول نشوء الدولة العربية الإسلامية على أنها دراسة تأريخية تحليلية نقدية، تشكل مساهمة في البحث في عمليات التطور السياسي والاجتماعي في العقود الأولى الحاسمة من التاريخ الإسلامي. من الواضح أن عملاً كهذا لا ينعقد ويكتمل إلا بامتلاكه المسبق لمنهجية ذات أصول واضحة.

يحتاج اكتساب المعرفة التاريخية إلى جملة من المفاهيم والمقولات والمبادىء والإجراءات التي تساهم في تحصيلها تبعاً لهذا تقرر نوعية المنهج نوعية الفعل البحثي ونوعية نتائجه إذا نظرنا إلى الدراسة التأريخية على أنها عملية إنتاج فكري للمعارف التاريخية، فيمكن القول أن منزلة ووظيفة المنهج فيها هي منزلة ووظيفة الهدف والخطة والأداة في أي عملية إنتاج على الإطلاق. إن البحث التأريخي ينطلق من المقولات المنهجية والقضايا النظرية، ويعمل بها، ويحول بواسطتها المادة المصدرية الخالصة إلى موضوع، وينقل الموضوع إلى رؤية فكرية متكاملة. الرؤية التاريخية لموضوع ما هي عبارة عن نسق من المعارف التي تتضمن سلسلة من القضايا وشبكة من المعلومات التي ترسم صورة كاملة عن الموضوع، تترتب فيها كل أبعاضه وأجزائه وفروعه في علاقات تاريخية نسقية عامة. العلاقات التاريخية النسقية العامة هي العلاقات التاريخية الملموسة الجوهرية التي تجمع وتشمل جملة الأدوات والوقائع الفردية لفترة زمنية ما، وتفسر ترابطاتها، وتوضح سببيتها، وتعلل منطقها الداخلي الواحد المشترك. هذا ما يميز التحليل التأريخي عن السرد التأريخي. فإذا كان هذا الأخير لا يهتم أساساً إلا بفردية الواقعة والحدث وبتعاقبه التسلسلي الزمني المحض، فإن التحيل التأريخي يعمل على استنباط العلاقات النسقية من الحوادث الفردية، لكي يعتمد عليها في سرده التأريخي. إن التحليل التأريخي لا يمكن أن يستقيم شأنه إلا باكتمالٍ منهجي ونظري واضح، في حين أن السرد التأريخي يمكن له أن يكتفي ببعض المقولات النظرية العامة التي لا يستقر أي بحث تأريخي اجتماعي بدونها.

في نفس الوقت لا بد من الفصل الواضح بين التحليل التأريخي وبين الدراسات الفلسفية التاريخية. يتكشف الفارق الفاصل بين الاثنين في انعكاس العلاقة بين الغاية والوسيلة بينهما. فالتحليل التأريخي يبغي التأريخ المباشر لمركب من الحوادث والوقائع التاريخية، ويوظف لهذا الغرض منظومة من القضايا النظرية والمقولات المنهجية. أما التفلسف التأريخي فيهدف إلى التعليل التاريخي والإسناد التاريخي لقضاياه وأطروحاته النظرية ولمقولاته المنهجية العامة، ويستخدم لهذا الغرض المعارف التاريخية. في النمط الأول تكون النظرية هي الوسيلة، والتاريخ هو الغاية. أما في النمط الثاني فبالعكس، حيث يوظف التاريخ في خدمة النظرية.

يدل مصطلح النقدية على شكل التعاطي مع المصادر. لعل في هذه الناحية أحد أهم السويات المنهجية في الفِعل التاريخي على الإطلاق، لأن العمل التاريخي هو كاملاً عملٌ في المصادر، المصدر هو وثيقة أصلية معاصرة للواقعة التاريخية التي تشكل موضوع التحليل التاريخي. إن مجرد ذكر هذا التعريف للمصدر يطرح عشرات الإشكالات على كل عمل تأريخي للفترات الأولى من التاريخ العربي الإسلامي. فأقدم المصادر التي نملكها تعود في أحس الأحوال إلى نهاية القرن الثاني للهجرة أو مطلع القرن الثالث. نحن لا نملك إذن أية وثائق أصلية تعود للقرنين الأول والثاني للهجرة، وكل ما وصلنا عن هذه الفترة يعود عملياً لفترات لاحقة اختلفت اختلافاً كلياً في ظروفها وطابعها ووعيها ونُظمها وأخلاقها وأفكارها عن المراحل التأسيسية الأولى للمجتمع والدولة الإسلامي. كيف يجوز لنا إذن أن نكتب تاريخ فترة لا مصادر لها؟.

يوجد اتجاه استشراقي أنجلوسكسوني يذكر كاملاً كل إمكانية علمية جدية لكتابة تاريخ القرنين الأولين للهجرة. وقد وجد هذا الاتجاه العديد من الأنصار والأتباع في كل الاستشراق. نحن نسلم مسبقاً بأن تراث القرون الإسلامية اللاحقة يحتوي على مادة مصدرية ثمينة، بمعنى حَدِنا المذكور لمصطلح المصدر. هذه مسلمة لا تقتضيها الضرورة، ويقرها العقل السليم وحسب، بل يدعمها كم هائل من الأبحاث النقدية الجدية في تاريخ الأدبيات التراثية. إن التراث اللاحق خزانة كبيرة لمصادر القرنين الأول والثاني للهجرة. مشكلة النقدية إذن مشكلة منهجية كبرى. لهذا سنحاول في شروحاتنا التالية تلخيص موقفنا منها في ثلاث قضايا أساسية، كانت قد وجدت جميعها تطبيقاتها الملائمة في الدراسة التي قدمناها.

1 ـ القيمية المصدرية للتراث الإسلامي المتأخر

نعني بالتراث الإسلامي هنا الأعمال الكبرى للمؤرخين العرب القدماء الذين تشكل أعمالهم المرتكز الوحيد لأي بحث في التاريخ الإسلامي المبكر على الإطلاق. نختص هنا إذاً بهذا القطاع من التراث الأدبي الإسلامي، ونسميه اصطلاحاً التأريخ الإسلامي القديم.

إن إنكار القيمة المصدرية للتأريخ الإسلامي القديم يستند إلى مقولة منهجية ونظرية خاطئة. يتم بموجب هذه المقولة اختزال هذا التأريخ إلى وظيفته العقائدية المحضة، وإهمال الوظيفة المعرفية التاريخية له. تحتوي كل عملية تأريخية في كل مرحلة تاريخية على وظيفتين أساسيتين، وظيفة معرفية، ووظيفة عقائدية. تتشارك هاتان الوظيفتان في وحدة عضوية لا يمكن فصلها على الإطلاق. لكن هذه الوحدة تعطي من تلقاء نفسها إمكانيات متعددة متنوعة للتناسبات والتوازنات بين عنصريها المكونين. فالعقائد تختلف، وتختلف بالتالي تأثيراتها على الوظيفة المعرفية. وكذلك تتفاوت الجدية البحثية المعرفية من مدرسة لأخرى، ومن زمان لآخر، ومن مكان لآخر. ولكن مهما يكن، فلكل عصر حاجاته واهتماماته المعرفية الجدية الخالصة التي تدفعه للبحث في التاريخ. لقد كانت هذه الحاجات والاهتمامات المعرفية في القرنين الأول والثاني للهجرة واسعة الحجم، وعميقة النوع.

بدأ علم التأريخ عند العرب بتضافر وتكامل جهود مدرستين، المدرسة القبلية القصصية، ومدرسة الحديث الدينية. (قارن: عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التأريخ عند العرب، ص 19 ، 131). لقد لعبت القبائل الدور الأكبر سواء في نصرة الدعوة الإسلامية، أو في تحقيق الفتوحات. وكان من عادات القبائل أن تهتم بأيامها ووقائعها، وأن تتناقل الروايات فيما بينها حول مجدها وعزها وماضيها. صحيح أن هذه المدرسة القصصية كانت تعود للجاهلية، حيث كان لكل قبيلة قصاصوها ورواتها الخاصّون، إلا أنها قد استمرت وتنامت في الإسلام. يعود السبب في ذلك إلى أن حياة القبائل ازدادت مع الإسلام تنوعاً وغنى، وإلى أن التنظيم الإسلامي الأول حافظ كاملاً على هيكلتها القبلية التقليدية. هكذا كان لكل قبيلة ذاكرتها الجماعية الحية، وكان قصاصوها ورواتها هم الذين يقومون بهذا الأمر، وكانت مجالسها ميداناً واسعاً رحباً لتداول الأخبار والقصص حول هذه المواضيع التاريخية المتنوعة. بهذا الشكل، وعلى هذه الصورة، بقيت الوقائع والأحداث التاريخية حاضرة في ذاكرة القبائل، متداولة من جيل إلى جيل في ربوعها ومجالسها. (قارن: نفس المصدر السابق، ص 33).

اقتضت مصالح الدولة الأموية الإطلاع الواسع الشافي على تاريخ الفتوحات

وظروفها وعقود الصلح المختلفة التي لزمت عنها. كذلك كانت الدولة الأموية مضطرة لمعرفة سير القبائل وأحوالها وتاريخها في الإسلام ودورها في الفتوحات. كل هذا دفعها لكي تجمع الأخبار، وتدون الوقائع، بالقدر الذي كانت تفرضه ضرورات الحكم نفسه. فالدولة الأموية كانت الدولة الإسلامية الأولى التي وجب عليها أن تصيغ نظاماً حقوقياً وإدارياً عربياً إسلامياً للأمصار المفتوحة. غني عن البيان أن معرفة ظروف فتح هذه الأمصار كانت ضرورية وهامة ومفيدة، لأجل تحقيق هذا الغرض.

مما لا شك فيه أبداً أن مجموعة العلماء أخذت بالنشوء مع بداية الدعوة الإسلامية. كانت هذه المجموعة قد قطعت في مرحلة صدر الإسلام أشواطاً هامة في عملية تبلورها وانبنائها. تعود البدايات الأولى لهذه المجموعة إلى القرّاء الذين كانوا قد كرسوا حياتهم في عهد رسول الله لحفظ القرآن وتعليمه للناس.

لعبت طائفة واسعة من العوامل دوراً كبيراً في تسريع تكون هذه المجموعة الاجتماعية. فبعد وفاة الرسول نشأت موضوعياً الحاجة المعرفية لتدوين سيرته وأخباره وأحاديثه وآثاره. ثم أتت حادثة جمع القرآن. وكان انتشار القرآن في جميع القبائل التي لم يكن لها في عهد الرسول أية صلة بالدين عاملاً جدياً للبدء في تفسير القرآن وشرحه للناس. كذلك فرض توسع الأمة، وانضمام قبائل الردة إليها، والهجرات القبلية، والاستقرار في الأمصار، ضرورة تعليم الناس الدين. بهذا الشكل تبلورت مدارس محلية في الأمصار المختلفة لتعليم القرآن وتلاوته. كلما كانت الفتوحات تستقر، والأمة تسير نحو الدولة، كلما كانت المعاملات القضائية، والمسائل الحقوقية، تزداد تعقيداً، وتفرض نفسها على الحكام والعلماء. ومن العادي أن يلجأ الفكر الحقوقي المبتدىء إلى البحث عن تجارب يهتدي بها، وأمثلة يستعين بها. من هنا جاء الاهتمام أيضاً بالحديث والسيرة، فأخذ البحث فيها ينمو نمواً سريعاً في صدر الإسلام.

من المعلوم أن الصحابي الجليل عبد الله بن عباس، الذي توفي في السنة الثامنة والستين للهجرة، كان من أوائل العلماء الذين أخذوا يكتبون في تفسير القرآن. (قارن: إسماعيل، المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي الإسلامي، بيروت 1976 ، ص 26 ، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلة نقدية للنظم المعرفية في الثقافة العربية، بيروت 1987 ، ص 20). تعود البدايات الأولى المنظمة والواعية لصياغة النظام الحقوقي الإسلامي الضابط لمعاملات الناس المختلفة إلى «طبقة التابعين» كما يسميها ابن سعد. وأخذ هؤلاء العلماء يقومون بتطوير الوسائل المنهجية المختلفة التي تساعدهم في عملهم هذا. كان القياس أحد أهم الوسائل التي بدأ استخدامها في هذا الاجتهاد. وغني

عن البيان أن تطبيق القياس يتطلب بالضرورة معرفة دقيقة لما يقاس عليه، أي للسنة بحدها الواسع الذي يشمل تاريخ الأقدمين. هكذا أخذ الفكر الفقهي نفسه يحرض ويشجع البحث التاريخي الهادف إلى جمع السنن والأخبار والوقائع التي سلفت بغية توظيفها في التصدي للمهمات الإدارية والتنظيمية الماثلة. (قارن: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، الجزء الثاني، في تاريخ المذاهب الفقهية، القاهرة 1976 ، ص 31).

إن جملة هذه الدوافع أخذت تدفع العلماء والمؤرخين والقصاصين إلى الرحيل لأجل طلب العلم، أي لأجل جمع الآثار والأخبار، وتسجيلها وتصنيفها. وكان هؤلاء يجمعون موادهم من الصحابة، ومن رواة القبائل وقصاصيهم وكانوا لأجل تحقيق هذا الغرض يتجولون في كل الأمصار والبلدان. (قارن: الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص 34 ، 120 ، 134 ، إسماعيل، المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي، ص 59 وما يليها). فكثير من المحدثين الأوائل كانوا تلامذة لصحابة مثل عبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود. كذلك كان محدثون آخرون كبيرون مثل عبد الله بن الزبير، وأبان بن عثمان، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن عمر، أبناء الكبار من الصحابة الأوائل من أهل الفضل والسابقة. (قارن: الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص 61 وما يليها، محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 22 وما يليها).

H. Motzki, Die Anfönge der islamischen Jurisprudenz, Ihre Entwicklung in Mekka bis zur mitte d. 2./8. Jahrhunderts, Stuttgart 1991, s. 256 ff.

كانت حلقات العلم خلال القرن الأول الهجري قد استقرت كجزء هام من الحياة الثقافية للأمة. ومن الثابت تاريخياً أن طرائق وأساليب «تحمل العلم» كانت متبعة بشدة في هذه الفترة. كانت هذه الطرائق والأساليب تجسد نوعاً من التقنين والتعقيد لأشكال تناقل وتواتر الروايات لأجل الحفاظ على حسن وجودة تداولها وتبادلها. (قارن: F. Sezgin,

Gislihte des avabischecs, Schvifttums, Bd1, Leiden 1967, 5. 58ff..).

مجمل القول إذن أن ثلاثة عوامل أساسية تبرز وتعلل القيمة المصدرية للتأريخ الإسلامي القديم، وهي: الحاجات المعرفية الجدية التي تطلبتها الحياة في القرن الأول الهجري، سواء لأغراض سياسية، أو قبلية، أو دينية، أو فقهية، استمرارية وتواصل تواتر وتداول الأخبار والروايات منذ البداية بدون انقطاع، وأخيراً تقنين وتقعيد طرق وأشكال وأساليب التواتر على يد العلماء والمؤرخين في مرحلة مبكرة جداً، أي في القرن الهجري الأول. لقد بذل علماء هذا العصر جهوداً هائلة في البحث والجمع والتصنيف.

2 ـ المصادر والحقيقة التاريخية

ليس بالإمكان في هذا الموجز عن المنهج التطرق لإشكالية الحقيقة المعرفية. إنما المراد هنا تسليط بعض الضوء على إشكالية الإسناد لاعتبارات منزلتها التاريخية في التطور المعرفي للثقافة التأريخية العامة عند العرب المسلمين. من المعروف أن الإسناد يتضمن سلسلة من المخبرين عن حدث ما. تقتضي الحالة المثالية للإسناد أن يكون التواتر فيه غير منقطع أبداً، وأن يكون مخبروه أصحاب ثقة، وكذلك أن يكون المخبر الأقدم من معاصري ومشاهدي المُخبر عنه. لم يكن الإسناد عند المؤسسين القدماء مسألة تقنية وحسب،بل كان يشكل أولاً وأساساً جزءاً جوهرياً من منهجيتهم العامة ومن فهمهم العام للمعرفة والعلوم.

كلما كانت الثقافة العربية الإسلامية تزداد نضجاً واكتمالاً، كلما أخذت تتوضح الفواصل الحدودية بين صنفين أساسيين للمعرفة: المعرفة العقلية، والمعرفة النقلية. كان مصطلح العلم في نشأته الأولى في عهد التابعين يدل بالدرجة الأولى على العلم بالأثر والخبر، أي على اقتفاء الآثار، وجمع أخبار السالفين، وتدوين سنن الأولين. واستقراء الرأي تدريجياً على أن هذا العلم ليس علماً عقلياً، كالكلام أو الرياضيات مثلاً، لأن العلوم العقلية تستند على الرأي الذي ينتج عن النظر، أي عن الإجراءات والعمليات الفهمية العقلية المحضة. أما العلوم التاريخية فيقصد منها العِلم بما مضى، والإنباء عما كان في سالف الزمان من حوادث ووقائع وأشخاص، وهذه أمور لا يمكن استنباطها بالعقل، وقياسها بموازين النظر والاستدلال والاستقراء والتحليل والتركيب إلخ، وإنما تُعلم بالنقل والتواتر في النقل. لهذا فإن العلوم العقلية علوم نظر، وأما العلوم التأريخية فهي علوم نقل وخبر وتواتر. بالاستناد إلى فكرٍ كهذا تتوضح تماماً رابطة القرابة الوثقى بين نشوء علم التاريخ وبين نشوء علم الحديث في نهاية القرن الأول الهجري. (قارن: الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص 20 وما يليها، أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 28 وما يليها). فظروف النشوء من الناحية الشكلية والمنهجية كانت واحداً، وانحصرت الفروق في الاختصاص بالمادة. ففي حين اختص الحديث بجمع الروايات عن سُنن رسول الله، اختص التأريخ بجمع الأخبار والروايات عن سُنن جميع السابقين، وأيامهم، وأحداث زمانهم.

تفرض هذه المقدمة المنهجية النظرية الأولى عدداً من النتائج الضرورية التي تحدد بدورها المبادىء العامة للطرائق التي أُخذت العلوم تمارس بها. لعل من أولى وأهم هذه النتائج هو تحول الإسناد إلى المعيار المعرفي العلمي الوحيد لسائر العلوم التاريخية، أي العلوم

النقلية. فإذا كانت هذه العلوم ليست علوم نظر. وإنما علوم خبر، فلا بد إذن من رسم قوانينها ونُظمها وأصولها من خلال تقنين وتقعيد فعل الإخبار. لهذا انحصرت أعمال التقنين والتقعيد هذه انحصاراً كاملاً في العناية بالإسناد.

كلما كانت العلوم التأريخية النقلية تتوسع وتتشعب وتكتمل، كلما كانت الحاجة إلى معايير علمية عامة تزداد ضرورة وإلحاحاً. وكان على هذه المعايير ان تكون مُلزمة للجميع، ضابطة لأشكال العمل العلمي في هذا الصنف من الحقول المعرفية. في هذا السياق احتل الإسناد مكان الصدارة، وأخذ يجسم عملياً الشكلية العلمية للعلوم التأريخية النقلية. (قارن: عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص 58).

لهذا الغرض أخذت تتكون وتتطور جملة من الفروع البحثية المستقلة التي كان هدفها إيجاد القواعد والسبل والطرق لتهذيب الإسناد، ونقده، وتجريحه، وتحديد أصوله، وتبيان مراتبه ودرجاته. هكذا أصبح علم تراجم الرجال علماً لا غنى عنه، لأن عقلية الإسناد أخذت تربط الخبر بالمُخبِر، وتستسقي مصداقية الخبر من مقدار الثقة المعنوية والأخلاقية والسلوكية التي كان يمكن منحها للمُخبر. لهذا كان لا بد من الإطلاع على تراجم الناس وسيرها.

بالتدريج تكرست هذه المنهجية بصورة كاملة وتامة في سائر فروع العلوم التأريخية النقلية، حتى أصبحت الأعمال فيها لا تقاس إلا بصحة وكمال أسانيدها فقط. فعلماء المدينة مثلاً كانوا يطعنون في سيرة النبي لابن هشام، لأن أسانيده وفق رأيهم كانت ضعيفة. (قارن: الدوري، دراسة في سيرة النبي ومؤلفها ابن إسحق، بغداد 1965، ص9، 18).

هكذا كان إذنْ السياق التاريخي الملموس لنشوء منهجية الإسناد في الثقافة العربية الإسلامية. وفق ذلك تطور الإسناد في القرون التأسيسية الأولى لهذه الثقافة، سواء من الناحية الوظيفية أو من الناحية البنيوية، إلى المعيار الأول للعلمية وللحقيقة في العلوم التأريخية النقلية. (قارن: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 32 ، 43 ، الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص 21 ، 24 ، 30 ، 55 ، 131 وما يليها).

إن هذه الرؤية المنهجية والنظرية العامة التي رفعت الإسناد إلى المعيار المعرفي الأول للعلوم التأريخية، دمجتْ في الإسناد بصورة آلية ثلاث قضايا منهجية كبرى. القضية الأولى هي الحقيقة التاريخية، القضية الثانية هي السلطة المرجعية للسلف، والقضية الثالثة هي الظرفية العيانية.

تراتبت هذه القضايا الثلاث في نظرية علوم النقل بصورة اندمجت فيها اندماجاً كاملاً بحيث أخذتْ تشكّل وحدة عضوية، تشترط فيها كل قضية الأخرى بالضرورة. وغدت هذه الوحدة قوام الإسناد باعتباره المعيار المعرفي الوحيد لهذه العلوم.

تبعاً لهذه الآلية العقلية الإسنادية يكون الخبر صادقاً، أي صحيحاً وحقيقياً، إذا رَجع إلى ظرفية عيانية، أي إلى مخبر معاصر معاين مشاهد للمُخبر عنه. وكذلك يكون الخبر صادقاً إذا صح إسناده، أي إذا تواتر عن رجالٍ أهل ثقة. تعني الثقة في هذا المجال منح هؤلاء سلطة مرجعية معنوية بالاستناد لسيرتهم الذاتية وأخلاقهم ودينهم. من الواضح هنا أن مجرد إطراد الخبر عن أهل الثقة على مرور الأجيال يجعله حقيقة تارخية بحكم قوة الإطراد نفسه، الذي أصبح بذلك إجماعاً ومستقر عادة. بالاستناد إلى هذا تتكون الحقيقة من عنصرين: عنصر الظرفية العيانية، وعنصر ثقة التواتر.

لقد بذل أوائل المؤخرين جهوداً جبارة في جمع الروايات والأخبار عن تاريخ الأمة. وإنها لحقيقة تاريخية أن هذه الجهود لا يمكن عزلها عن البنية المنطقية الداخلية للعلوم التأريخية النقلية. هذا يعني أن هذا الفهم لطابع المعرفة التاريخية لعب دور الدافع والحافز في تنشيط الأجيال الأولى للمؤرخين وفي تكثيف عملية الجمع الهائلة التي قاموا بها. هكذا تكون عقيلة الإسناد قد لعبت تاريخياً في المراحل التأسيسية للثقافة العربية الإسلامية دوراً إيجابياً مثمراً، يتبين إذن أن التأريخ الإسلامي القديم يحتوي على مادة مصدرية وثائقية، وإن كان في نهاية المطاف تأريخ رأي، لأنه لا علم بلا رأي، ولا علم بلا نظر. بهذا يكون الأدبُ التأريخي القديم أدبَ رأي مصدري.. لكن المعالجة النقدية لهذه المصادر مسألة شائكة ومعقدة ومركبة، لأن هذه الأدبيات وإن كانت مصدراً، فهي ليست أرشيفاً وثائقياً محضاً ولا توجد طريقة صورية عامة تحدد وترسم كيفية الفصل بين سوية التقييم والرؤية وبين السوية الحديثة الوقائعية الظرفية في هذه المصادر.

3 ـ الإسناد والتحليل النقدي للمصادر

تقاس الجدية العلمية لكل بحث تحليلي تأريخي معاصر في التاريخ الإسلامي بقدرته على التعاطي النقدي مع المصدر. إن مجرد حقيقة تضارب الروايات في المصادر تحتّم النقدية، وتجعلها شرطاً لازماً لكل عمل بحثي. يفرض مبدأ النقدية تحديد القيمة الفعلية للإسناد لدى تحليل محتوى المعلومات التاريخية التي تقدمها الروايات المسندة.

ينطلق المبدأ النقدي في التحليل التأريخي من جدلية العلاقة بين الرواية التأريخية

والتاريخ. لا يمكن فهم الرواية التأريخية باعتبارها ضرباً من ضروب الرؤية الفكرية للواقع والتاريخ إلا بعد ترتيبها في سياق ظروفها التاريخية الملموسة التي نشأت فيها. فالتأريخ جزء لا يتجزأ من الوعي التاريخي العام، والوعي التاريخي للأمة يتعلق جدلياً مع ظروفه وشروطه ومرحلته. هذا يعني أن لكل تاريخ وعيه، ولكل تاريخ رواياته، واختلاف التواريخ يؤدي بالضرورة لاختلاف الوعي والروايات.

لا يمكن لنا تكوين صورتنا عن التاريخ إلا من خلال دراسة الروايات التأريخية التي تقدمها لنا المصادر. هذا هو الوجه الأول للعلاقة. لكن الروايات التأريخية لا يمكن فهمها وتقييمها وتحديد مصداقيتها بصورة علمية نقدية إلا من خلال ترتيبها في سياق بيئتها التاريخية. هنا يكمن الوجه الثاني للعلاقة. نحن نحتاج إذن إلى التاريخ لكي نرسم سبل التعاطي مع الروايات التأريخية المتضاربة في المصادر، ولكننا نحتاج في نفس الوقت إلى الروايات التأريخية المتضاربة في المصادر لكي نستطيع تكوين صورتنا عن التاريخ.

تنسخ هذه الجدلية المعرفية أولوية الإسناد لدى معالجة المصادر معالجة نقدية. فلا يمكن الاستنتاج من صحة التواتر إلا واقعة صحة التواتر بحد ذاته فقط، أي صحة نسبة الخبر إلى المُخبر. لكن إقرار نسبة الخبر إلى المُخبر شيء، وتقييم الخبر وتحليله وتوظيفه شيء آخر تماماً. ثم إنه لا ضير نهائياً في أن يصبح تواتر روايتين حول حدث واحد، وأن تتضارب في نفس الوقت معلوماتهما لاختلاف أوضع المُخبرين وظروفهم، وملابسات التواتر، وغير ذلك من العوامل. لهذا السبب أهملنا أثناء تحليلنا ذكر الأسانيد، ونسبنا الروايات لمن دونها لنا خطياً.

تنسخ النقدية التحليلة التأريخية أيضاً ما يمكن تسميته بالواقعية الساذجة في الكثير من الأدبيات التأريخية. لعل من أبرز ملامح هذه الواقعية الساذجة هو اعتبارها أن رد الرواية إلى مشاهدة عيانية يعني بالضرورة مصداقية الخبر وصدقه، أي أنها تطابق تماماً الظرفية العيانية مع الحدثية الوقائعية المحضة.

تقود هذه المطابقة من الناحية المنهجية والمعرفية إلى تقسيم مبسط للعمل بين علم التأريخ وبين المصادر. وفقاً لذلك يكون على المصادر تقديم الأحداث والوقائع، في حين يقوم علم التاريخ بجمعها وتنسيقها وتقييمها وتحليلها. لكن واقع البحث التحليلي التأريخي يدحض هذا الموقف تماماً، ويثبت أن هذا التقسيم ليس إلا تصميماً اعتباطياً لا أساس له.

إن التحليل التأريخي في موضوع ما لا يمكن له أن يبدأ من الصفر. إن مجرد صياغة الموضوع يعني اجتهاداً مفاهيمياً كبيراً في تطويع المادة المصدرية وتأطيرها تأطيراً أولياً. ثم

إن مسار البحث لا يتم بصورة عمياء وعفوية، بل بصورة واعية حيث تقوم المقدمات النظرية والمنهجية بتوجيهه وتحديد أشكال تعاطيه مع المادة المصدرية. بهذا المعنى لا يمكن الفصل بين التصنيف والتحليل، أي بين تحديد ما هو حدث مواقعةً وبين رسم شبكة العلاقات الرابطة بين الأحداث والوقائع. تمثل المصادر مادة البحث، أما الاجتهاد المفاهيمي النظري فيصنع من المادة موضوعاً، ويصنع الاجتهاد التحليلي من الموضوع منظومة معرفية، أي نسقاً من المقولات والقضايا والأقوال التي ترسم باجتماعها صورة كلية عن الموضوع المبحوث، إن القضايا والشارع في هذه العملية المفاهيمية التدريجية هي الرؤية النظرية والمنهجية العامة للبحث، وليست صحة تواتر الأسانيد في المادة المصدرية الخام.

لقد استخدمنا في دراستنا التي قدمناها عن التطور السياسي والاجتماعي في مرحلة صدر الإسلام جميع أدبيات التأريخ الإسلامي القديم التي كانت أوليّة وتأسيسية، حتى أنها أصبحت مستنداً لكل ما أتى بعدها من أدبيات. ولقد استعنا أحياناً ببعض الأدبيات المتأخرة، كأعمال السيوطي وابن خلدون مثلاً، ولكنا لم نفعل هذا إلا بالاستناد إلى نتائج تحليلنا للمصادر المتقدمة الأولى، ولم يُبنَ استنتاج واحد بالاعتماد على الأعمال المتأخرة وحدها.

اعتمدت الطريقة النقدية التي اتبعناها في معالجة المصادر على المحاكاة بين ثلاث سويات مختلفة. ففي البدء كان لا بد من قراءة كل مصدر قراءة جامعة شاملة تسمح بتكوين نظرة عامة عن طابعه، وذلك بالارتباط مع ظروف نشوئه وسيرة مؤلفه وظروف عصره. هذه كانت السوية الأولى في منهجية التعامل النقدي مع المصادر. انطلاقاً من نتائج هذه السوية جرى بعد ذلك الفرز الأول للروايات في كل عمل مصدري لاعتبار موضوعها، ثم لاعتبار إمكانية قبولها ومصداقيتها. أما السوية الثالثة فكانت المقارنة بين الروايات المفروزة من جميع المصادر حول موضوع ما، وفحصها فحصاً نقدياً، وتنقيحها وتقييمها وترتيبها وفقاً للمقدمات النظرية العامة الضابطة للبحث، والموجّه له.

يجب على التحليل النقدي التأريخي أن يركز كاملاً على متن الروايات وليس على أسانيدها. لكن لا يعنى هذا إهمال قضية الإسناد إهمالاً نهائياً كاملاً، بل يعني ضرورة وضعها في مكانها المناسب، ومكانها المناسب هو علم التحقيق الذي يهتم بتنقيح النصوص المصدرية. وتبيان تاريخها، وروابطها، وأثرها التاريخي، ومكانتها في جملة عمل المؤلف وغير ذلك. لهذا يجب على التحليل التأريخي النقدي أن ينطلق من نتائج التحقيق، وأن يوظف المعارف المحصّلة حول المصدر هنا في إطار السوية الأولى المذكورة في طريقة التعامل مع المصدر. وهذا ما سعينا لتحقيقه قدر مستطاعنا في هذه الدراسة.

الخاتمة

في ختام هذا البحث لا بد من العودة إلى البداية، لقياس النتائج المحصّلة بما صيغ في المقدمة من موضوعات نظرية، حتى تتبينَّ مشروعية التساؤلات والمسائل المطروحة، وكذلك تأثيراتها الموجّهة للبحث والعرض.

كانت مادة هذه الدراسة هي التطورات الاجتماعية والسياسية التي تعالقت مع نزول الرسالة ومع استقرار الموجة الأولى للفتوحات. تركز موضوع البحث في إدراك طابع هذه التطورات التاريخية من خلال تحليل علاقاتها الأساسية وروابطها الداخلية التي جعلتها تشكل مرحلة تطورية واحدة موحّدة في تاريخ الأمة. أما غرض هذا البحث فكان محاولة البرهان التحليلي التأريخي النقدي على أن العلاقة الأساسية القاعدية الحاملة لسائر تفاصيل الأحداث والصراعات والتغيرات في هذه المرحلة هي الانتقال التدريجي من هيمنة المنظومة القيمية القبلية وسيادة أشكالها التنظيمية على الحياة الاجتماعية والسياسية للعرب المسلمين إلى سلطان الدولة المركزية الشارعة والحاكمة للمجتمع.

كانت صياغة الموضوع جزءاً لا يتجزأ من عملية البحث نفسها. فالموضوع هو محصلةُ اجتهاد مفاهيمي واشتغال معمق سواء بالمصادر أو المراجع، وليس قضية أولية وضعت بصورة قَبْلية مسبقة حتى يعقبها العمل التحليلي البحثي. إن الاشتغال بالمصادر والمراجع كان يقود تدريجياً لبلورة رؤية نظرية عامة عن الموضوع وعن الإشكاليات البحثية المرتبطة به. وكانت هذه الرؤية النظرية العامة تقود بدورها إلى توجيه مسار البحث، وتخصيصه، وتعيين مباحثه ومقولاته وقضاياه. وهكذا كان اكتمال البحث واستقراره محصلة التبعية المتبادلة لهذين الجانبين، ومحصلة لتأثيراتهما المتبادلة على بعضهما البعض. فكلما كانت الرؤية النظرية العامة تزداد تبلوراً ونضوجاً، كانت الصياغة الملموسة المفصلة للمسائل والمباحث المفردة تتعمق وتتثبت. فبنفس الوقت كان يقود تنامي المعرفة وازدياد الوضوح في المسائل والمباحث المفردة الدقيقة إلى تطوير الأطر النظرية العامة للبحث، وإلى إكمالها وإتمامها.

اقترنت صياغة الموضوع اقتراناً مباشراً بصورة تحديد المقاييس المنهجية المفتاحية التي يمكن بوساطتها معالجة المادة التاريخية معالجة موافقة للموضوع، وموصلة للغرض منه. في هذا السياق تم إعطاء الأولوية الكاملة لمقياسين منهجيين أساسيين. كان المقياس الأول هو التركيز على قضية المنظومة القيمية الحاكمة والشارعة لمواقف الشخصيات والفرق والجماعات والجمهور، والضابطة لسلوكهم الاجتماعي، لأن معرفة القيم الاجتماعية المؤثرة والفاعلة يقود مباشرة لفهم طابع الأحداث وأسبابها وصيرورتها. بتطبيق هذا المقياس استطعنا مثلاً أن نبرهن على أن جملة الإجراءات التنظيمية السياسية للرسول لم تكن إلا نموذجاً من النماذج التاريخية الممكنة لفعالية المنظومة القبلية. أما المقياس المنهجي الثاني، والذي ارتبط مع الأول ارتباطاً مباشراً، فتركز في تحديد الهوية الاجتماعية للقوى التاريخية الفاعلة والصانعة للأحداث.

من هذا المنظار تم التركيز على دور ومنزلة الوحدة القبلية كشخص معنوي ـ حقوقي في الأحداث، ومتابعة تحولاتها في خضم التبدلات الاجتماعية العامة للمرحلة.

كان على المقدمات النظرية والمنهجية أن تثبت أنها مثمرة وريعية وخصبة من خلال إبراز قدرتها على استنباط الوقائع التاريخية من المادة المصدرية، واستقراء ظرفية الأحداث من ضبابية وتعددية وتناقضية الروايات. فاجتماع المصادر على أمر، لا يعني صحته نهائياً، وإهمالها لأمر آخر لا يعني ثانويته نهائياً، لأن التأريخ الإسلامي القديم كان يدون الأحداث التي كانت تتوافق مع مشاغله واهتماماته، ويسلط عليه الأضواء طبقاً لتساؤلاته، وتبعاً لإشكالياته الخاصة به. لهذا السبب كان من وظائف الأطر النظرية والمنهجية للبحث أن تكتشف الحدث في حدثيته، والواقعة في واقعيتها. برزت فعالية هذه الجدلية المعرفية في كثير من المباحث، مثل البحث في اتجاهات ومكونات حركة الردة، أو البحث في شروط الفتح وأشكاله، أو البحث في تاريخ ديوان عمر وعلاقته بالعِرافة، أو البحث في آلية السلوك السياسي للقبائل، أو البحث في بعض نواحي خلافة علي بن أبي طالب.

كان من أكبر مهمات البحث هو البرهنة على أن موضوعاته النظرية ومقاييسه المنهجية قادرة على الربط المحكم بين تحليل فردية الحدث، دون الوقوع في مطب السردية المحضة، وبين رسم شبكة العلاقات العامة الشاملة الرابطة بين الأحداث المفردة، دون الوقوع في مطب الشطح النظري والتفلسف التاريخي. في هذا السياق لعبت الموضوعة الأساسية للبحث في أن العلاقة الجوهرية لمرحلة صدر الإسلام كانت الانتقال التدريجي من القبيلة إلى الدولة دوراً خصباً ومثمراً، إذ أصبحت الخيط الجامع الرابط بين جميع

مباحث الدراسة دون استثناء وأصبحت دراسة كل حدث فردي تتم بالاستناد إلى الدور التوجيهي لهذه الموضوعة، ولغرض تقييمه وتنسيقه ووضعه في موضعه الملائم في العلاقة التاريخية الجوهرية النسقية.

حاولت المقدمة تسليط الأضواء على المدارس والمواقف المختلفة السائدة في الأدبيات التأريخية التي تبحث في تاريخ الدعوة والراشدين. وقد توضح من تضارب الآراء، واختلاف النظريات، وافتراق التقييمات، أن إحدى أكبر وأخطر الإشكاليات البحثية هي تحديد علاقة الدين الإسلامي بالتطورات البشرية الزمانية ــ المكانية لهذه الفترة. حاولنا من خلال الموضوعات النظرية والمقاييس المنهجية توفير المدخل المناسب والملائم للخوض في مخاضة تحليل جدلية العلاقة التاريخية بين هذين المكونين للتاريخ الإسلامي المبكر. سمح حدُّ طابع هذه المرحلة بواسطة تشخيص المحتوى الجوهري لأحداثها وتطوراتها بالربط بين المواقف الحزبية الدينية وبين الصراعات والتناقضات الاجتماعية والسياسية للمرحلة، دون إرجاع أحدهما إلى الآخر. اكتسب هذا أهمية خاصة في العديد من المباحث، مثل البحث في المعنى التاريخي الحقيقي لدخول القبائل في الإسلام، أو البحث في المحتوى التاريخي الفعلي للثورة ضد عثمان، أو البحث في الأصول الاجتماعية للنزاع بين علي ومعاوية، أوالبحث في إحداثات وإبداعات معاوية في إمامة المسلمين. من خلال تطبيق نظرية ومنهجية البحث لم يعد يُنظر إلى الاختلافات الدينية بين الصحابة على أنها اختلافات اجتهادية فكرية خالصة ومستقلة بذاتها. وكذلك لم يعد ينظر إليها بمنظار المفاضلة وفق معايير ما هو إسلامي أو غير إسلامي، أكثر أو أقل إسلامية، أبعد أو أقرب إلى الدين، وما شابه ذلك من مفاضلات مثالية مجردة. سمح الاتساق المنهجي والنظري بأولوية العلاقة التاريخية الجذرية لهذه المرحلة بتفسير الاختلافات الدينية للصحابة والمسلمين على أنها أشكال دينية مختلفة للتعبير عن المصالح المختلفة داخل الأمة على أرضية استقرار حياتها الجديدة في الأمصار المفتوحة. فلم يعد هاماً قياس فكرة بأخرى، بل قياس الفكرة بما كمن وراءها من مصالح حياتية ومعاشية.

كانت محاولة الحفاظ على النظرة التاريخية للأمور إحدى أكبر المتطلبات التي وضعتها هذه الدراسة أمام نفسها.

تعني النظرة التاريخية رؤية الأمور في نموها وصيرورتها وحركتها، وليس في جمادها وثبوتها واكتمالها. فالكثير من الأشياء تظهر لنا في المصادر بصورة جاهزة تامة مكتملة. لكن كشف الستار عن مسار الأشياء. وفك الحجاب عن ملابسات ولادتها ونموها

ونضجها واكتمالها حتى استقرارها بالشكل الذي عُرفت به تاريخياً يعد من أهم وظائف البحث التأريخي التحليلي.

كانت هذه الناحية هامة جداً في العديد من المباحث، مثل البحث عن بدايات الفتوحات، أو البحث في نشوء ديوان عمر، أو البحث في ولادة ومصير خلافة علي.

وأخيراً كانت الغاية من كل هذا الجهد البحثي بشطريه، النظري ـ المنهجي، والتطبيقي، هي محاولة تصوير وإعادة بناء فترة تاريخية تعتبر من أهم وأخطر فترات التاريخ الإسلامي، بشكل يقارب الحقائق قدر الإمكان.

مصادر ومراجع البحث

1 ـ المصادر

ـ أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: كتاب الخراج، تصحيح محمد الحسيني، الطبعة الأولى، بولاق 1302 هـ.

ـ الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، كتاب مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين، تحقيق H. Ritter، إستانبول 1929/1930 .

ـ الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد: كتاب أخبار مكة، تحقيق F. Füstenfels Göttingen , 1858.

ـ البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد: كتاب الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق محمد بكر، القاهرة 1920 .

ـ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر: أنساب الأشراف، الجزء 4 ب، تحقيق M. Schloessinger ، القدس 1938 ، الجزء الخامس، تحقيق S. D. F. Goitein، القدس 1936 .

ـ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر: أنساب الأشراف، القسم الرابع، الجزء الأول، تحقيق: إحسان عباس، بيروت 1979 م.

ـ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر: أنساب الأشراف، القسم الثالث، تحقيق: عبد العزيز الدوري، بيروت 1978 .

ـ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر: أنساب الأشراف، القسم الأول، تحقيق: محمد حميد الله، القاهرة 1959 .

ـ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر: كتاب فتوح البلدان، تحقيق: M. J. de Goeje، Leiden 1866.

ـ البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة: صحيح البخاري، ثمانية أجزاء، بولاق 1290 هـ.

ـ الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله: كتاب دول الإسلام، حيدر آبادر، 1337 م.

ـ الدّيْنَوري، أبو حنيفة أحمد بن داود: كتاب الأخبار الطوال، تحقيق V. Guirgass، Leiden 1888.

ـ الفيروز أبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، القاهرة 1316 هـ.

ـ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: العثمانية، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة 1955 .

ـ جلال الدين، محمد بن أحمد: كتاب الجلالين في تفسير القرآن العظيم، القاهرة 1278 هـ.

ـ ابن خَلّكَان، أحمد بن محمد: كتاب وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان مما ثبت بالنقل أو السماع أو أثبته العيان، الجزء الأول، باريس 1838 .

ـ ابن حزم، أبو محمد علي بن سعيد الأندلسي: جمهرة أنساب العرب، تحقيق E. Levi - Provencal، القاهرة، 1948 .

ـ ابن مماتي، أبو المكارم بن ابي سعد: كتاب قوانين الدواوين، القاهرة 1299 هـ.

ـ ابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي: كتاب الإصابة في تمييز الصحابة، أربعة أجزاء، تصحيح حسن الفيومي إبراهيم، القاهرة 1328 هـ.

ـ ابن سعد، محمد: كتاب الطبقات الكبير، ثمانية مجلدات، تحقيق E. Sachau وغيره، 1904 Leiden 1918.

ـ ابن رجب، أبو عبد الله محمد: كتاب الناسخ والمنسوخ، القاهرة 1316 هـ.

ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الأجزاء الثلاثة الأولى، القاهرة 1284 هـ.

ـ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: الإمامة والسياسة، تحقيق طه محمد الزيني، القاهرة 1967 .

ـ ابن هشام، أبو محمد عبد الملك: سيرة سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق F. Füstenfels، جزءان، Göttingen 1858/1859.

ـ ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج: تاريخ عمر بن الخطاب، تحقيق الهادي حسين، القاهرة، بدون تاريخ.

ـ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: كتاب المعارف، القاهرة 1300 هـ.

ـ ابن الطَقْطَقَى، محمد بن علي بن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، تحقيق W. Ahlwardt، Gotha 1860.

ـ الأصفهاني، أبو الفرج: مقاتل الطالبيين، تحقيق أحمد صقر، بيروت 1987 .

ـ المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق M. J. de Goeje، Leiden 1877.

ـ المقريزي، تقي الدين: النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم، تحقيق حسين مؤنس،

القاهرة 1988 .
ـ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين: كتاب التنبيه والإشراف، تحقيق M. J. de Goeje، Leiden 1894.
ـ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق C. Barbier de Meynard / P. de Courteille ، الأجزاء الخمسة الأولى، باريس، 1861 ـ 1877 .
ـ الماوردي،علي بن محمد بن حبيب: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق محمد فهمي السرجاني، القاهرة 1978 .
ـ نهج البلاغة: أربعة أجزاء، شرح محمد عبده، بيروت 1986 .
ـ السمعاني، ابو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور: الأنساب، خمسة أجزاء، تحقيق عمر البارودي، بيروت 1988 .
ـ الشربيني، الخطيب: السراج المنير، أربعة أجزاء، بولاق 1299 هـ.
ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: أسباب التنزيل، القاهرة 1290 هـ.
ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: تاريخ الخلفاء، القاهرة 1305 هـ.
ـ الطبري، محمد بن جرير: أخبار الرسل والملوك، الجزء الثالث والرابع، تحقيق محمد أحمد إبراهيم، القاهرة 1962/1963 .
ـ الطبري، محمد بن جرير: أخبار الرسل والملوك، السلسلة الأولى والثانية، تحقيق M. J. Goeje، وغيره، ، Leiden1879 - 1898.
ـ الأموي، ابن إسحاق، كتاب فتوح مصر وأعمالها، القاهرة 1275 هـ.
ـ الواقدي، محمد بن عمر: فتوح الشام، القاهرة 1278 هـ.
ـ الواقدي، محمد بن عمر: كتاب المغازي، كالكوتة 1855.
ـ اليعقوبي، أحمد بن جعفر بن وهب بن واضح: تاريخ اليعقوبي، جزءان، تحقيق M. Th. Houtsma، ، Leiden 1883.

2 ـ المراجع العربية

ـ أبو زهرة، محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية، في السياسة والعقائد، بيروت 1976 .
ـ أبو زهرة، محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية، في تاريخ المذاهب الفقهية، بيروت 1976 .
ـ أبو النصر، عمر: سيوف أمية في الحرب والإدارة، وفيه بحث مفصل عن الفن العسكري عند العرب، بيروت 1963 .

ـ أبو ريّان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات ـ علم الكلام ـ الفلسفة الإسلامية، بيروت 1976 .

ـ عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة 1988 .

ـ علي ياسين، راضي: صُلح الحسن، الطبعة الرابعة، بيروت 1979 .

ـ العلي، صالح أحمد: التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية في البصرة في القرن الأول الهجري، الطبعة الثانية، بيروت 1969 .

ـ عليان، محمد عبد الفتاح: قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين، القاهرة 1970 .

ـ أمين، حسين: تاريخ العراق في العصر السلجوقي، بغداد 1965 .

ـ العقّاد، عباس محمود: معاوية بن أبي سفيان في الميزان، القاهرة 1956 .

ـ عاشور، سعيد عبد الفتاح: مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، بيروت 1972 .

ـ البري، عبد الله خورشيد: القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، القاهرة 1967 .

ـ ضيف، شوقي: تاريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي، الطبعة الثالثة، القاهرة 1963 .

ـ داود، نبيلة عبد المنعم: نشأة الشيعة الإمامية، بغداد 1968 .

ـ الدوري، عبد العزيز: بحث في نشأة علم التأريخ عند العرب، بيروت 1960 .

ـ الدوري، عبد العزيز: دراسات في العصور العباسية المتأخرة، بغداد 1945 .

ـ الدوري، عبد العزيز: نظام الضرائب في خراسان في صدر الإسلام، بغداد 1964 .

ـ الدوري، عبد العزيز: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت 1968 .

ـ الدوري، عبد العزيز: مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، الطبعة الثانية، بيروت 1961 .

ـ الدوري، عبد العزيز: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، الطبعة الثانية، بيروت 1974 .

ـ الدوري، عبد العزيز: دراسة في سيرة النبي ومؤلفها ابن إسحاق، بغداد 1965 .

ـ الدويدار، أمين: صور من حياة الرسول، القاهرة 1958 .

ـ فياض، عبد الله: محاضرات في تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية، بغداد 1967 .

ـ الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية للنظم المعرفية في الثقافة العربية، الطبعة الثانية، بيروت 1987 .

ـ غالب، مصطفى: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، الطبعة الثالثة، بيروت 1979 .

ـ غالب، مصطفى: الحركات الباطنية في الإسلام، الطبعة الثانية، بيروت 1982 .

ـ غالب، مصطفى: القرامطة بين المد والجزر، الطبعة الثانية، بيروت 1983 .

ـ الجيلالي، عبد الرحمن بن محمد: تاريخ الجزائر العام، الجزء الأول، الطبعة الثانية، بيروت ـ الجزائر 1965 .

ـ الجنحاني، الحبيب: إشكالية الأرض وأثرها في التحول الاقتصادي الاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام، مجلة الطريق، العدد الثالث، حزيران 1989 ، ص 130 ـ 136 .

ـ هيكل، محمد حسين: بين الخلافة والملك، عثمان بن عفان، القاهرة 1964 .

ـ حسن، إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ثلاثة أجزاء، الطبعة السابعة، القاهرة 1964 / 1965 .

ـ هشي، سليم حسن: في الإسماعيلية، الطبعة الثانية، بيروت 1975 .

ـ حتّي، فيليب: تاريخ سورية والبلدان الفلسطينية، الجزء الثاني، بيروت 1983 .

ـ حسين، طه: الفتنة الكبرى، جزءان، القاهرة 1961 / 1962 .

ـ إسماعيل، عبد الهادي: المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي، بيروت 1976 .

ـ إسماعيل، محمود: الخوارج في المغرب الإسلامي، ليبيا ـ تونس ـ الجزائر ـ المغرب ـ موريتانيا، بيروت 1976 .

ـ كحالة، عمر رضى، دراسات اجتماعية في العصور الإسلامية، دمشق 1973 .

ـ ماجد، عبد المنعم: ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها في مصر، الإسكندرية 1968 .

ـ ماجد، عبد المنعم: تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، القاهرة 1963 .

ـ معروف، ناجي: المدخل في تاريخ الحضارة العربية، بغداد 1960 .

ـ مروّة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جزءان، بيروت 1978 .

ـ مؤنس، حسين: أطلس تاريخ الإسلام، القاهرة 1987 .

ـ النجار، محمد الطيب: الموالي في العصر الأموي، ومذيل يبحث عن الرق والولاء في الإسلام، القاهرة 1949 .

ـ النّيفر، محمد الطاهر: أهم الفرق الإسلامية، تونس 1973 .

ـ النص، إحسان: العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، بيروت 1963 .

ـ سالم، أحمد: دراسة في تاريخ مدينة صيدا في العصر الإسلامي، بيروت 1970 .

ـ الشامي، فضيلة عبد الأمير: تاريخ الفرقة الزيدية بين القرنين الثاني والثالث للهجرة، النجف 1974 .

ـ سعد، أحمد صادق: تاريخ النظام المغربي حتى الخلافة الفاطمية، مجلة آفاق عربية، العدد الأول، بغداد 1976 ، ص 124 ـ 134 .

ـ سعد، أحمد صادق: في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي،

مصر الفرعونية ـ الهلينية، الإمبراطورية الإسلامية الفاطمية من المغرب إلى مصر عهد المماليك، بيروت 1979 .

ـ الصعيدي، عبد المتعال: السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، القاهرة 1962 .

ـ الصعيدي، عبد المتعال: السياسة الإسلامية في عهد النبوة، الطبعة الثانية، القاهرة، بدون تاريخ.

ـ تيزيني، طيب: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، الطبعة الخامسة، دمشق 1981 .

ـ ويلفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، القاهرة 1927 .

ـ عثمان، محمد عبد الستار: المدينة الإسلامية، الكويت 1988 .

ـ زيدان، جرجي: تاريخ التمدن الإسلامي، خمسة أجزاء، القاهرة 1968 .

ـ الزين، محمد حسين: الشيعة في التاريخ، الطبعة الثانية، بيروت 1979 .

ـ زكي، أحمد: القاهرة، تاريخها وآثارها 969 ـ 1825 ، من جوهر القائد إلى الجبرتي المؤرخ، القاهرة 1966 .

3 ـ المراجع الأجنبية

- Al - Wardi, A.: Soziologie des Nomodentum, Studie uber die irakische Gesellschaft, Hersg: H. Maus / F. Benseler, Neuwied / Darmstadt 1972.
- Albaum, L. I., Brentjes, B.: Wächter des Goldes, Zur Geschichte und Kultur mittelasiatischer Völker vor dem Islam, Berlin 1972.
- Bausani, A.: Die Perser, Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 1965.
- Birkeland, H.: Das Problem der Entstehung des Islams, in: Die Welt als Geschichte, 18 (1958), S. 213 - 221.
- Blichfeldt, J. Olaf: Early Mahdism, Politics and Religion in the Formafive Period of Islam, Leiden 1985.
- Bosworth, C. E.: Islamic Dynasties, a chronological and genealogical handbook, Edinburgh 1967.
- Brockelmann, C.: Geschichte der islamischen Volker und Staaten, Munchen / Berlin 1939.
- Busse, H. : Die theologischen Beziehungen des Islams zum Judentum und Christentum, Grundlagen des Dialogs in Koran und die gegenwartige Situation, Darmstadt 1988.
- Busse, H. : Kalif und Grosskönig, Die Buyiden in Irak (945 - 1055), Wiesbaden 1967.
- Cahen, Cl.: Kharadh, in: The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Vol. IV, Leiden 1990, S. 1030 - 1034.

- Cahen, Cl. : Djizya, in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Vol. II, Leiden 1983, S. 559 - 562.
- Cahen, Cl. : Dhimma, in: The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Vol. II, Leiden 1983, S. 227 - 230.
- Cahen, Cl. : Der Islam, Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches, Frankfurt a. M. 1968.
- Caskel, W. : Die Bedutung der Beduinen in der Geschichte der Araber, Opladen / Köln 1952.
- Cornelius, H. : Halid b. Addallah al Qasri, Statthalter von Irak unter den Umayyaden 724 - 738 n. Ch, Frankfurt a. M. 1958.
- Crone, P., Hinds, M.: God's Caliph, Religious authority in the first centuries of Islam, Combridge 1986.
- Crone, P. : Slaves on Horses. The evolution of the Islamic policy, Cambridge 1980.
- Dahlmanns, F. J.: Al - Malik al-Adil, Äqypten und der Vordere Orient in den Jahren 589 / 1193 bis 615 / 1218, Ein Beitrag zur Ayyubidischen Geschichte, Giessen 1975.
- Derenk, D.: Leben und Dichtung des Omaiyadenkalifen al - Walid Ibn Yazid, Ein quellenkritischer Beitrag, Freiburg 1974.
- Dermenghem, E.: Mohammed, Hamburg 1960.
- Djassemi, M.: Macht und politische Ordnung im Islam, Die Theologie der Macht, Ausburg 1981.
- Donner, F. Mc Graw: The Early Islamci Conquests, Princeton / New Jersey 1981.
- Forstner, N.: Das Kalifat des Abbasiden al - Mustain, 248/862 - 252/866, Mainz 1968.
- Fragner, B. : Geschichte der Stadt Hamadan und ihrerUmgebung in den ersten sechs Jahrhunderten nach der Higra, Von der Eroberung durch die Araber bis zum Untergang der Iraq - Selcuken, Wien 1972.
- Geiger, A.: Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen? Leipzig 1902.
- Geschichte der Araber, Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Hrsg: Autorenkollektiv unter L Rathmann, Bd. 1: Voraussetzung, Blüte und Verfall des arabisch - islamischen Feudalreiches, Berlin 1975.
- Geschichte der arabischen Welt, Hrsg.: U. Haarmann, München 1987.
- Glagow, R.: Das Kalifat al. Mutadid Billah 892 - 902, Bonn 1968.
- Gottschalk, H. L.: Al - Malik al - Kamil von Egypten und seine Zeit, Ein Studie zur Geschichte Vorderasiens und Egyptens in der ersten Hälfte des 7. / 13. Jhs., Wiesbaden 1958.
- Gräf, E.: Eine wichtige Rechtsdirektive Utman's aus dem Jahre 30, in: Orients, 16 (1963), S. 122 - 133.
- Grohmann, A. / Caskel, W. / Spuler, B. / Wiet, G. / Marcais, G.: Al - Arab, the Arabs, in: The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Vol. I, Leiden 1986, S. 524 - 533.

- Grunebaum, G. E. von: Der Islam in Mittelalter, Zürich / Stuttgart 1963.
- Grunebaum, G. E. von: Der Islam in Seine klassischen Epoche 622 - 1258, Zürich / Stuttgart 1966.
- Halm, H.: Die Schia, Darmstadt 1988.
- Hartmann, A.: an - Nasir li din Allah (1180 - 1225) New York / Berlin 1975.
- Hoffmann, G.: Der Feudalisierungsprozess in den islamischen Staaten des Vorderen Orients und Nordafrikas bis zum Ende 11. Jh., in: Allgemeine Geschichte des Mittelalters, Hrsg.: Autorenkollektiv unter B. Töpfer, Berlin 1985, S. 110 - 138.
- Horst, H.: Die Staatsverwaltung der Grosselguqen und Horazmsahs 1038 - 1231, Eine Untersuchung nach Urkundenformularen der Zeit, Wiesbaden 1964.
- Humodi, E. S.: Das islamische Staatswesen, Studien zur politischien Struktur zur Zeit Muhammads, Frankfurt a. M. / Berlin / New York 1983.
- Irabi, A.: Arabische Soziologie, Studien zur Geschichte und Gesellschaft des Islam, Darmstadt 1989.
- Islam von den Anfängen bis zur Eroberung von Konstantinopel, 2 Bde, Hrsg.: B. Lewis, Zürich / Munchen 1981/1982.
- Juda, J.: Die Sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawali in der fruhislamischen Zeit, Tübingen 1983.
- Kister, M. J.: Studies in Jahiliyya and Early Islam, London 1980.
- Lapidus, Ira M.: a History of Islamic Societies, Combridge 1988.
- Levy, R.: The Social Structure of Islam, Being the Second Edition of the Sociology of Islam, Combridge 1969.
- Lokkegaard, F.: Islamic Taxation in the Classic Period, With Special Reference to Circumstances in Iraq, Copenhagen 1950.
- Lokkegand, F.: Fay', in: The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Vol II, Leiden 1983, S. 869 f.
- Lombard, M.: The Golden Age of Islam, Amsterdam / Oxford / New York 1975.
- Mazaheri, A.: So lebten die Muslemen im Mittelalter, Stuttgart 1957.
- Motzki, H.: Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz, Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2. / 8. Jahrhunderts, Stuttgart 1991.
- Muranyi, M.: Ein Neuer Bericht über die Wahl des ersten Kalifen Abu Bakr, in: Arabica, XXV (1978), S. 223 - 260.
- Muranyi, M.: Die Prophetengenossen in der frühislamischen Geschichte, Bonn 1973.
- Nagel, T.: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd. 1: Von den Anfangen bis ins 13. Jh., Zürich / Munchen 1981.
- Noth, A.: Isfahan - Nihawand, Ein Quellenkritische Studie zur fruhislamischen Historiographie, in: ZDMG 118, 1968, S. 274 ff.

- Noth, A.: Der Charkter der ersten Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit, in: Der Islam 47, 1971, S. 168 ff.
- Noldeke, T.: Geschichte des Qurans, 3Bde., Leipzig 1909/1919/1938.
- Oppenheim, M. F. von: Die Beduinen, Bd. II / III, Leipzig / Wiesbaden 1943/1952.
- Pampus, K. H.: Über die Rolle der Harigia im frühen Islam, Wiesbaden 1980.
- Paret, R.: Mohammed und der Koran, 4. Auflage, Stuttgart / Berlin / Koln /Mains 1976.
- Petersen, E. Ladewig: Ali and Muawiya in Early Arabic Tradition, Studies on the Genesis and Growth of Islamic Historical Writing until the End of the Ninth Centrury, Copenhagen 1964.
- Planhol de, X.: Kulturgeographische Grundlagen der islamischen Geschichte, Zürich / Manchen 1975.
- Puin G. - Rädiger: Der Diwan von Umar b. al - Hattab, Bonn 1970.
- Rahmen, H. U.: A Chronlogy of Islamic History, 570 - 1000 CE., London 1989.
- Rebstock, U.: Die Ibaditen in Magrib 2./8 - 4./10 Jh., Die Geschichte der Berberbewegung im Gewand des Islams, Berlin 1983.
- Rice, T.: Die Seldschüken, Köln 1963.
- Rizzitano, M.: Mohammed und der Islam, Berlin / Darmstadt / Wien 1980.
- Rotter, G.: Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg 680 - 692, Wiesbaden 1982.
- Rüssen, J.: Historische Vernunft, Grundzuge einer Historik I, Die, Grandlagen der Geschichtswissenschaft, Göttingen 1983.
- Rüssen, J.: Rekonstruktion der Vergangenheit, Grundzüge einer Historik II, Die Prinzipien der historischen Forschung, Göttingen 1986.
- Rüssen, J.: Lebendige Geschichte, Grundzüge einer Historik III, Formen und Funktion des Historischen Wissens, Göttingen 1989.
- Sayed, R.: Die Revolte Ibn al - As, at und die Koranleser, Ein Beitrag zur Religions - und Sozialgeschichte der frühen Umayyadenzeit, Freiburg 1977.
- Schaller, G: (Die Gemeindeordnung von Medina), Darstellung eines politiscchen Instrumentes, Ein Beitrag Zur gegenwärtigen Fundamentalismus - Diskussion in Islam, Ausburg 1985.
- Sezgin, F.: Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. I, Leiden 1967.
- Shaban, M. A.: Islamic History, A. D. 600 - 750 (A. H. 132), A New Interpretation, Cambridge 1971.
- Sjadzali, M. H.: Islam and the Goveromental System, teachings, history and reflections, Jakarta 1991.
- Spuler, B.: Geschichte der arabischeen Länder. Die Chalifatenzeit - Entstehung und Zerfall des islamischen Weltreiches, in: Handbuch der Orientalistik, Bd. 6, Leiden 1952.
- Spuler, B.: Iran in frühislamicher Zeit, Politik, Kultur, Verwaltung und

Öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055, Wiesbaden 1952.
- Stewart, D.: Die Frühzeit des Islam, Niederland 1979.
- Studies on the first Century of Islamic Society, Ed.: Juynboll, G. A. H., Carbondale / Edwardsville 1982.
- Töllner, H.: Die turkischen Garden am Kalifenhof von Samarra, Ihre Entstehung und Machtergreifung bis zum Kalifat Al - Mutadids, Walldorf / Hessn 1971.
- Vaglieri. Veccia, L.: Ali b. Abi Talib, in: The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Vol. I, Leiden 1986, S. 381 - 386.
- Väth. G.: Die Geschichte der artuqidischen Fürstentümer in Syrien und der Gaziera l - Furatiya 496 - 812 / 1022 - 1409, Berlin 1987.
- Tibi, B.: Der Islam und das Problem der Kulturellen Bewaltigung sozialen Wandels, Frankfurt. A. M. 1985.
- Vitray - Meyerovitch de, Eva: Mekka und Medina, Die Städte des Propheten, Freiburg / Basel / Wien 1982.
- Watt, W. Montgomery / Welch, T. Alford: Der Islam I, Mohammed und die Frühzeit, Islamisches Recht, Religiöses Leben, Stuttgart / Berlin / Koln / Mainz 1980.
- Watt, W. Montgomery: Islam and the Integration of Society, 3. Auflage, London 1966.
- Watt, W. Montgomery: Muhammad at Mecca, Oxford 1953.
- Watt, W. Montgomery: Muhammad at Medina Oxford 1956.
- Watt, W. Montgomery / Marmura, N.: Der Islam II, politische Entwicklungen und theologische Konzepte, Stuttgart / Berlin / Ko,nzert Mainz 1985.
- Wellhausen, J.: Das arabische Reich and sein Sturz, Berlin 1902.
- Wellhausen, J.: Die religiös - Politischen Oppositionsparteien in alten Islam Berlin 1901.
- Zentralasien,' Hrsg.: G. Hambly, Frankfurt a. M. 1966.







الإسلام والسلطان والملك

تبحث هذه الدراسة في موضوع يعد من أهم وأخطر موضوعات الدرس والبحث في التاريخ والتراث العربي الإسلامي. إذ يتم النطق فيها لمرحلةِ ظهور الدعوة الإسلامية وملابسات تكوينها وتطورها في ضوء الفتوحات الإسلامية ومأارتبط بها ولزم عنها من صراعات سياسية ونقاشات دينية ونزاعات حزبية وتطورات اجتماعية. ومن المعلوم لدينا جميعاً أن مرتكزات ومنطلقات أساسية في فكرنا وتراثنا إنما تدور أساساً حول أحداث هذه الفترة. وأما المسائل الخاصة التي تركز عليها هذه الدراسة فهي الظروف التاريخية الملموسة لتشكّل أول دولة عربية إسلامية. ويشير مصطلح صدر الإسلام، الذي يكثر استخدامه هنا، إلى الفترة الزمنية الممتدة من هجرة الرسول العربي الكريم سنة 622 م وحتى تأسيس وتوطيد وتوريث خلافة بني أمية، أي حتى وفاة معاوية بن أبي سفيان سنة 680 م.

إنما جرى تعيين هذا الإمتداد الزمني على أنه مرحلة واحدة متكاملة في التاريخ الإسلامي وفقاً لمحتوى التطور التاريخي الذي جرى في هذه الفترة. إن المحتوى التاريخي الأساسي لمرحلة صدر الإسلام هو تدشين الانتقال من إسلام القبيلة إلى إسلام الدولة، أو تطور الدعوة الإسلامية من دعوةِ اتحادٍ قبلي واسع إلى دعوةِ دولةٍ تصيغ أسسها وقوانينها بمساعدة فكرٍ جديد وباستقلال عن النظام الاجتماعي القبلي. وتدعي هذه الدراسة أنه لايمكن فهم كلية الأحداث والتطورات الخطيرة على جميع الأصعدة في هذه المرحلة من التاريخ الإسلامي إلا بالاستناد وبالانطلاق من التحليل المفصل والدقيق لهذه العلاقة الأساسية الكبرى الضابطة لهذه المرحلة.

وقد أُغنيت هذه الدراسة بمقدمة مطولة سلطت الأضواء على أهم الاتجاهات الأساسية في الأدبيات العربية والعالمية التي تعالج أحداث هذه المرحلة من التاريخ الإسلامي، وهي بذلك تساهم في توسيع دائرة إطلاع القارئ في هذا المجال.





دار الحصاد
سوريا دمشق
ص.ب: ٤٤٩٠ - هـ/فا: ٢١٢٦٣٢٦